

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**LA EXIGENCIA DE UN HABLA PLURAL.
LITERATURA, PENSAMIENTO Y COMUNIDAD EN LA OBRA DE
MAURICE BLANCHOT**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Idoia Quintana Domínguez

DIRECTORES

Michel Lisse
Julián Santos Guerrero

Madrid, 2014

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LOVAINA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



**LA EXIGENCIA DE UN HABLA PLURAL.
LITERATURA, PENSAMIENTO Y COMUNIDAD
EN LA OBRA DE MAURICE BLANCHOT.**

IDOIA QUINTANA DOMÍNGUEZ

TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA
EN EL MARCO DE UNA COTUTELA ENTRE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
LOVAINA Y LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

DIRECTORES: MICHEL LISSE Y JULIÁN SANTOS GUERRERO.

2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
-------------------	---

PRIMERA PARTE: METAMORFOSIS LITERARIAS

1. LA NECESIDAD DE LA LITERATURA.....	27
---------------------------------------	----

1.1. Hacia el secreto de las letras: una lectura de <i>Las flores de Tarbes o el terror en las letras</i>	27
1.2. Pasiones míticas: los primeros escritos de crítica literaria.....	29
1.3. El sufrimiento del lenguaje: la experiencia de Kafka.....	34
1.4. De la flor ausente a una flor dibujada con palabras: el lenguaje de Mallarmé.....	40

2. LA PARADOJA TEMPORAL EN EL COMIENZO DE LA ESCRITURA.....	47
---	----

2.1. «Una nada trabajando en la nada»: la paradoja de Hegel.....	47
2.2. El «aún no» perfectamente cumplido de la poesía: Hölderlin, Heidegger.....	51
2.3. El centro y el afuera de la obra.....	58
2.4. La atracción de la imagen fascinante.....	65
2.5. El único episodio del relato.....	70

3. LA MUERTE PREVIA DEL ESCRITOR: LO IMPOSIBLE EN EL COMIENZO DE LA ESCRITURA.....	77
--	----

3.1. La muerte contenta de Kafka.....	78
3.2. El momento deseado de Nietzsche.....	81
3.3. Heidegger y la posibilidad de la muerte propia.....	86

3.4. La imposibilidad de la muerte como condición de imposibilidad de la literatura.....	98
--	----

4. EL LUGAR SECRETO DE LA LITERATURA.....103

4.1. « <i>Plus de secret, plus de secret</i> ».....	103
4.2. La muerte suspendida, la muerte decretada.....	113
4.3. El tormento de la injusticia.....	117
4.4. La responsabilidad del escritor.....	122

SEGUNDA PARTE: LA ESCRITURA FRAGMENTARIA Y LA CUESTIÓN POR EL TODO

1. DE LO EXTREMO INDEFINIDO AL INFINITO DEL EXTREMO.....137

1.1. Aproximación a los años treinta.....	137
1.2. ¿Continuidad con inversiones o conversión?.....	141
1.3. El intelectual: una precaria instalación.....	147
1.4. <i>Le 14 juillet</i> : la expresión de un rechazo.....	150
1.5. El manifiesto de los 121.....	158
1.6. La Revista Internacional: un proyecto de escritura colectiva.....	166
1.6.1. Propuesta de un proyecto.....	166
1.6.2. Fracasos utópicamente.....	174

2. LA ESCRITURA FRAGMENTARIA.....188

2.1. La escritura fragmentaria y el <i>Athenaeum</i>	188
2.2. La exigencia fragmentaria: donde el <i>todo</i> se pone en juego.....	203
2.3. Lo fragmentario, lo neutro: un redoblamiento del enigma.....	217

3. «UNA RELACIÓN DE INFINITUD COMO MOVIMIENTO DE LA SIGNIFICACIÓN MISMA».....225

3.1. Nunca un solo hablante.....	225
3.2. La fatiga de la conversación.....	231
3.3. La espera, el olvido.....	236
3.3.1. La fidelidad al olvido.....	239
3.3.2. La fidelidad a la venida.....	244
3.4. El desastre de la pasividad.....	250

TERCERA PARTE: LA EXIGENCIA INCONFESABLE DE LA COMUNIDAD

1. DE LA RUPTURA DEL SUJETO AISLADO A LA COMUNIDAD.....273

1.1. La cuestión decisiva.....	273
1.2. La muerte de <i>autrui</i>	278
1.3. El don en la comunidad.....	281
1.4. La paradoja de la autoridad de la experiencia.....	286
1.5. La comunicación como exposición a la muerte.....	291
1.6. La amistad: una relación sin reciprocidad ni simetría.....	296
1.7. El desastre de <i>Acéphale</i>	308

2. COMUNIDADES EFÍMERAS.....313

2.1. Entre obra y desobra, la prolongación de una exigencia.....	313
2.2. La enfermedad de la muerte.....	317
2.3. La disimetría: Blanchot, Lévinas.....	322
2.4. El amor, la ley y la muerte.....	327
2.5. El cumplimiento del amor.....	335
2.6. Las comunidades efímeras.....	339

3. EL PELIGRO DE LO INCONFESABLE.....	343
3.1. El lugar de los amantes.....	343
3.2. La comunidad, lo político.....	350
CONCLUSIONES.....	361
RESUMEN EN INGLÉS.....	371
RESUMEN EN FRANCÉS.....	377
BIBLIOGRAFÍA.....	379

¿Cómo vivir sin lo desconocido ante sí?

Réne Char

Digo eternamente: “Ven”, y eternamente, ella está ahí.

Maurice Blanchot

*Compartir un secreto no es saber o romper un secreto, es
compartir no se sabe qué: nada que se sepa, nada que se pueda determinar.
¿Qué es un secreto que no es secreto de nada y un compartir que nada comparte?*

Jacques Derrida

INTRODUCCIÓN

1. Presentación.

En la obra de Maurice Blanchot, la escritura y el pensamiento tienden hacia un límite que no limita ni clausura sino que se perfila como el lugar mismo de la exposición a una suspensión y a una indecisión, a una ruptura y a un intervalo, a una imposibilidad de apropiación y a una imposibilidad de asimilación. Decimos escritura y pensamiento, pero sería posible añadir a ambos vocablos el término de experiencia – la experiencia de la escritura, la experiencia del pensamiento – si en este término se escuchase un “salir al afuera” conjugado con un peligro o con un riesgo, es decir, como el riesgo de una travesía hacia un afuera.

El pensamiento, la escritura, desplegándose en un espacio sin interioridad, son descritos como aquello que excede la posibilidad misma de pensar o de escribir, como si ambos recusasen al sujeto que piensa y escribe, o como si sólo fuera posible escribir y pensar a través de una arriesgada travesía que dejase tras de sí la certeza del sujeto cartesiano. Expuesto de este modo a la imposibilidad de apropiarse de aquello que le es exterior, el sujeto se ve abocado a lo que Blanchot denominará como *désoeuvrement*, una inoperancia que afecta tanto a la obra como al obrar.

A partir de este movimiento que rechaza la posibilidad de una inmanencia, podemos empezar a distinguir una falta de relación de la que se desprende una *exigencia* a la que Blanchot atenderá: pensar esta falta de relación a partir de un modo que la preserve prologándola. Sin embargo, esta exigencia entraña serias dificultades pues, ¿cómo afrontar esta tarea de pensar lo que se burla? ¿Cómo hacer frente a lo que no se puede asir? O bien, «¿cómo descubrir lo oscuro sin ponerlo al descubierto? ¿Cuál sería esa experiencia de lo oscuro donde lo oscuro se daría en su oscuridad?»¹ Esta cuestión se nos presenta como el centro móvil de nuestro estudio de la obra de Maurice Blanchot. En ella se recoge una crítica al proceder filosófico que busca conocer lo desconocido por medio de una apropiación del objeto, operando la reducción de lo

¹Blanchot, M., *La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2008, p. 66.

desconocido a lo ya conocido y concediéndose incluso, al creer poder circunscribir lo que se le escapa, la capacidad de determinar la delimitación de sus propios límites. La pregunta por cómo acoger lo oscuro sin descubrirlo es así la que, tradicionalmente, ha escapado a la filosofía. Siendo una pregunta eminentemente filosófica, la filosofía la ha dejado escapar no tanto cuando ha renunciado a ella, sino cuando le ha otorgado un lugar más o menos subordinado, más o menos fundamental, pero siempre tras el intento de llevar lo oscuro a la luz según la metáfora óptica por la que ver es sinónimo de conocer y de someter. Repitamos entonces, ¿cómo no someter lo oscuro a la luz de la unificación? Esta pregunta quizá deba quedar sin respuesta si la respuesta es ya un modo de identificación y de asignación. Pero que se mantenga sin respuesta no significa que ante ella uno deba quedar paralizado. Al contrario, la falta de respuesta es lo que hace que, ante lo que uno no puede hacerse cargo, impere una exigencia infinita, “anterior” a la libertad y a la voluntad, que sólo puede proceder de la imposibilidad de hacerse responsable de ello. A partir de esto no puede más que abrirse una responsabilidad mayor, una responsabilidad infinita que, ante una pregunta, no encuentra la respuesta que la acalle, a la que no responde más que para decir que va a hacerlo, recordando el lugar de la indecisión que acompaña a la responsabilidad.

A pesar de que la pregunta sobre cómo acoger lo oscuro (lo desconocido, lo incógnito, lo otro) deba quedar sin respuesta, no por ello deja de presentarse como una exigencia para el pensamiento. De hecho, alrededor de ella, aunque tomando diferentes formas, se han ido desarrollando nociones tan importantes como puedan ser las de lo neutro, el desastre, el olvido, la espera, la paciencia o la pasividad. Estas nociones dan cuenta de un cierto “no-poder” que no podría determinarse como la negación de un poder.

Un “no-poder” que no sea fruto del trabajo negativo señala hacia una experiencia *otra*, diferente de aquella que pone en juego una operación donde, lo que rebasa la capacidad del sujeto, es transformado hasta convertirse en una adquisición. Aquí podemos reconocer el esquema de la dialéctica que Hegel puso en marcha, al que Blanchot se opondrá a partir de una lógica que no niega el movimiento dialéctico sino que lo deja de lado. Si la propuesta hegeliana parte de la continuidad fundamental del ser donde la unidad representa la restauración del orden universal y del cumplimiento del todo, Blanchot señala hacia una experiencia eminentemente nocturna, la experiencia de “la otra noche”, irreductible al mundo del día ligado a la luz, a la presencia, a la voluntad, a la construcción de un mundo y de sus relaciones a través de la

transformación por medio del trabajo negativo y del desarrollo histórico. Ante esto, la escritura de Blanchot no se dirige a dar cuenta de la unidad o del conjunto de relaciones que deben intervenir para la construcción del mundo como un todo, sino hacia aquello que pone en relación con una falta esencial de relación, que interrumpe la posibilidad de pensar una totalidad bajo la forma de un todo englobante. Pretender acoger lo otro como otro se perfila entonces en el margen de lo que, según esta lógica, se determinaría como lo imposible. Pero aquí se encuentra el riesgo y la promesa de la reflexión blanchotiana: esta experiencia de lo imposible, de la interrupción, del intervalo, de la presencia desnuda pero inaccesible del otro, no son formas opuestas a lo mismo o a lo posible. Ellas son lo que desde un pasado inmemorial han puesto desde siempre a lo mismo fuera de sí, a lo posible expuesto a lo imposible. Ahora podríamos formular la pregunta por cómo acoger lo otro desde una dimensión diferente. ¿Cómo es posible que lo que ha sido desde siempre ya fracturado, aún no sea, no sea todavía y siga manteniéndose en ese modo de suspenso, en esa interrupción que escapa al poder y al saber? Dejemos resonar la pregunta: ¿qué experiencia es ésta? ¿Dónde encontrarla? ¿Cómo aproximarse a ella?

Lo oscuro como incógnito tiene la característica de no ocupar un lugar determinable, presentándose o manifestándose de un modo diferente a esa dualidad por la que lo invisible se opone a lo visible o por la que lo velado sólo espera el momento de la desvelación. Quizá lo que Blanchot entiende por reconocimiento nos sirva como pista del abismo que se abre ante esta experiencia de lo que interrumpe el proceso de apropiación. Si eso otro es reconocible, es porque el poder de conocer ha quedado arruinado. Como una imagen sin referente, el reconocimiento de lo desconocido interrumpe la posibilidad de conocer como posibilidad de dar con el origen o la fuente de ese reconocimiento. Así se desata una cierta pasión o fascinación del pensamiento que, ante lo que no puede ser fijado, ante lo que no permite entablar una relación de dominio, ve cómo el objeto que debía darse a su conocimiento adopta una figura fantasmal que vuelve, que no aparece sino que reaparece en un movimiento de repetición, de “*ressassement*” eterno. Ésta es una reflexión importante porque señala hacia un lugar donde lo que se muestra ya no entra en el juego entre lo visible y lo invisible, entre lo desvelado y lo velado. Esto señala hacia un habla, hacia un pensamiento, hacia una escritura *otra*: «Intento, sin lograrlo, decir que hay un habla en que las cosas no se ocultan, al no mostrarse. Ni veladas ni desveladas: allí está su no-verdad.» Blanchot continúa describiendo lo que constituirá, a partir de esto, la tarea a la

que anteriormente hacíamos referencia: «alcanzar un modo de “manifestación”, pero que no fuese el del velamiento-desvelamiento. Aquí, lo que se revela no se entrega a la vista, sin refugiarse tampoco en la simple invisibilidad.»¹

Un habla que desvíe del habla - que desvíe del yo que habla y que desvíe del habla como discurso - señalaría hacia aquello que la literatura ha tenido como único objeto, a saber, un habla que no es comunicación, que no dice nada del mundo porque dice lo *otro* del mundo, “toda la realidad”, sin distinción ni medida, de donde procede el principio de irrealidad que ella ostenta. Aquí hay un abandono *del* habla como sentido, pero también un abandono *al* sentido del habla. ¿Acaso podría este habla acoger aquello que no pertenece ni a lo visible ni a lo invisible, ni a lo velado ni a lo desvelado? ¿Podría ese habla acoger lo oscuro en su oscuridad? Si pudiera, nunca sería el habla que “yo” hablase, tampoco esa que “tú” hablas. Sería ese habla que se mantiene “entre” varios, un habla anónima, impersonal y, por ello, plural. Quizá no sería más que ese habla de la lectura, un habla proyectada, enviada, pero sin destinatario, que sólo oscila en el intervalo de un “entre”. Sería insuficiente decir que este habla es resbaladiza, pues ella es lo indetectable mismo. Es lo que se dice pero despojado de lo dicho, como si sólo fuese el habla como “decir”. Un decir en infinitivo liberado de lo sustantivo que fija y detiene. Un decir como un morir, pues una extraña relación aparece entre ambos: un instante suspendido, un sujeto ausente pero convocado.

2. Objetivos y estructura.

Como objetivo principal de esta investigación, proponemos una articulación del pensamiento de Maurice Blanchot en torno a las cuestiones derivadas de la imposible apropiación de un ámbito irreductible a un discurso o saber dependiente de una referencia última a la unidad y a la presencia. Esta imposibilidad de apropiación o fijación de ese ámbito - un espacio donde se afirma una “interrupción ininterrumpida” -, conducirá a una indagación sobre aquello que las filosofías de la presencia y las lógicas de lo mismo han dejado de lado o han relegado. Por lo tanto, el objetivo de esta tesis consistirá en estudiar las operaciones por las que Blanchot hará patente la inestabilidad de un saber organizado a partir de las dualidades de presencia y ausencia, actualidad y

¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

virtualidad, continuidad y discontinuidad, “mismidad” y alteridad. Para ello prestaremos especial atención a la “lógica” de la que Blanchot se sirve para dibujar ese espacio neutro de la exterioridad, de la interrupción y del desvío.

En un movimiento que oscila entre una experiencia que instala y que se instala fuera del orden de lo posible y una exigencia infinita por acoger lo otro como otro, esta interrogación será trasladada a la literatura, al pensamiento y a la comunidad. Estos múltiples registros darán cuenta tanto del habla plural de Blanchot como, también, de un habla no unificada en un discurso, de un habla que exige una pluralidad de aproximaciones, de caminos indirectos y de desvíos. A través de estos desvíos realizaremos una lectura de los textos de Blanchot donde, al mismo tiempo que se opera una suspensión del poder tético del pensamiento, encontraremos una apertura a diferentes posibilidades de sentido. Esta tesis deberá enfrentarse entonces a la dificultad de escribir sobre una escritura que no permite un posicionamiento objetivo ante ella. Que, por el contrario, exigirá la travesía que hará que, la argumentación filosófica que esta tesis pretende, entre en una cierta “deriva de tesis”. Una deriva que exigirá tomar el habla de Blanchot como plural y que justificará el recurso a una pluralidad de voces como forma de prolongar y profundizar en el movimiento de la escritura de Blanchot.

2.1. Primera parte: Metamorfosis literarias.

La experiencia literaria excluye al escritor. Implica, de algún modo, la muerte de éste, como si sólo fuera posible escribir a partir de un paso previo por la muerte o como si fuese necesario estar ya muerto para, como dice Lacoue-Labarthe, «escribirse *como otro*»¹. Tanto la muerte como la escritura no se presentan bajo la forma de lo propio, sino como la experiencia de una cierta desapropiación e inoperabilidad. Esta experiencia no podría tener lugar más que en un instante suspendido en el que, lo que tiene lugar, se mantiene en el tiempo donde nada se cumple. Ligado a la literatura y al espacio literario, este tiempo es descrito por Blanchot como la entrada a una “ausencia de tiempo”, a un tiempo donde nada comienza ni acaba, donde reina la eterna reiteración. Éste no es un tiempo negativo, sino un tiempo sin negación, donde la iniciativa no es posible, donde el “Yo” no se reconoce más que en el abismo de lo que le separa de la

¹ Lacoue-Labarthe, Ph., *Agonie terminée, agonie interminable*, París, Galilée, 2011, p. 104.

autoridad de su habla o de lo que le hace hablar. Este tiempo de la “ausencia de tiempo” se inscribe así en un movimiento que implica el paso por la muerte como imposibilidad de la auto-afirmación, o, mejor, en un movimiento donde ambos, muerte y escritura, están implicados. Siguiendo la lectura de Kafka, Blanchot afirma: «Escribo para morir, para dar a la muerte su posibilidad esencial, por la que es esencialmente muerte, fuente de invisibilidad, pero, al mismo tiempo, sólo puedo escribir si la muerte escribe en mí, hace en mí el punto vacío donde se afirma lo impersonal.»¹ Escribir permite dar a la muerte su espacio de imposibilidad, una imposibilidad ya inscrita en ese tiempo de la escritura. Éste es un tiempo paradójico en el que lo previo y lo posterior es dado al instante, pero, donde eso que se da, no puede ser tomado; donde eso que *se escribe*, no puede ser escrito (testimoniado, convertido en relato); donde ahí donde *se muere*, la muerte no acaba de llegar.

Esta reflexión que Blanchot elabora en torno a la muerte y a la escritura nos llevará a interrogarnos sobre la temporalidad y ese modo de afirmación impersonal que excluye al sujeto al mismo tiempo que lo convoca. A partir de esto, deberemos explicar cómo el sujeto es puesto en relación con algo irrecuperable, con algo que, al no poder ser tomado, da lugar a una repetición incesante. Partiendo de la lectura de ciertos artículos de Blanchot, iremos exponiendo los momentos paradójicos que implica este concepto de la temporalidad suspendida marcado por un insostenible “aún no” que no podría entenderse como el preludio de una futura completitud. Esta reflexión sobre la temporalidad de la literatura ligada a la de la muerte nos deberá conducir igualmente a la interrogación sobre cuál es la aportación precisa de Blanchot respecto a la reflexión heideggeriana del ser-para-la-muerte, de aquella de Hegel - que trataremos de manera más extensa en la tercera parte en relación con Georges Bataille - y de la de Nietzsche. Como filosofías de una relación de dominio y apropiación de la muerte, estos tres filósofos son evocados por Blanchot: «Hegel, Nietzsche y Heidegger, los tres tienden a hacer posible la muerte.»² Por último, una lectura del relato que lleva por título *El instante de mi muerte*, nos permitirá trabajar conjuntamente el lugar y el tener lugar de la ficción (del simulacro, de la virtualidad) en relación con la experiencia inexperimentada (“*inéprouvée*”) de la muerte, del testimonio de lo que sería imposible testimoniar y de la forma narrativa de la autobiografía.

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, p. 139.

² *Ibid.*, p. 88.

2.2. Segunda parte: La escritura fragmentaria y la cuestión por el *todo*.

La postura política adoptada por Blanchot a partir de los años cincuenta se caracteriza por la forma de un “rechazo”, por una proximidad a distancia del ámbito político exigida por unos acontecimientos concretos. Este rechazo se propone como aquello en torno a lo cual se reúnen voces dispares sin generar por ello la unidad de una sola voz. En ese momento histórico que Blanchot percibe como un tiempo de cambio y de interrupción, como un momento de desequilibrio que exige ser pensado, esta forma del rechazo como expresión de un habla plural irá dando paso a la figura de la “escritura fragmentaria”, una escritura que acoge la interrupción y que se caracteriza por problematizar la referencia a una unidad. La escritura fragmentaria cuestiona así un tiempo ordenado y continuo presentando una ruptura, una interrupción que no es detectable pues implica una interrupción ininterrumpida, un tiempo marcado por la reiteración. Asimismo, la escritura fragmentaria está profundamente vinculada a lo que Blanchot denomina lo “neutro”, noción que marcará la ruptura con la dialéctica y el sistema binario. Atendiendo aún a la búsqueda de un lenguaje que permita acoger lo otro como otro, lo neutro esboza una lógica que señala, no hacia lo que une, sino hacia lo que dispersa. A través de la figura de la conversación, veremos cómo lo neutro es lo que se sustrae al intercambio y cómo entre una pluralidad de hablas queda implicada una relación de infinitud. La espera y el olvido, en aquello que se mantiene irreductible a lo esperado y a lo olvidado, señalarán ese movimiento de infinitud que desafía el tiempo ordenado de manera teleológica, siendo el “desastre” aquello que radicalizará esta problemática temporal.

Detectar la lógica de la que Blanchot se sirve en la búsqueda de un modo de expresión que no sea susceptible de ser negativizado o referido a una unidad última, será la cuestión que nos guiará a lo largo de esta segunda parte. A partir de ella, nos propondremos discernir el espacio que Blanchot irá diseñando en torno al pensamiento de lo neutro que, como afirma Derrida, es «la experiencia o la pasión de un pensamiento que no puede detenerse en ninguno de los opuestos sin, por ello, poder superar la oposición»¹. Pensamiento de la pasividad y de una extrema paciencia que abre a la espera infinita, sin horizonte. Pensamiento que da cuenta de la imposibilidad del

¹ Derrida, J., *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998, p. 121.

advenimiento del acontecimiento último y determinante. Se trata de nuevo de una reflexión sobre la “experiencia de lo imposible”, lo que abre a una espera que, al esperar más allá de lo esperado, se convierte en “espera de la espera”. Esto, a su vez, corresponde a la condición de toda llegada: que el advenimiento no tenga lugar permite que éste no deje de llegar – un “ven” eterno que no se acalla con la presencia, pues ésta no es garantía suficiente para romper con la obligación de la espera -.

2.3. Tercera parte: La exigencia infinita de la comunidad inconfesable.

Con el fin de profundizar sobre un modo de pensar la comunidad fuera de la noción de lo común, la cuestión de la comunidad será estudiada tomando como punto de partida «La comunidad inoperante» de Jean-Luc Nancy y *La comunidad inconfesable* de Blanchot. Pensar la comunidad fuera de la noción de lo común implicará llevarla a un terreno diferente de aquél donde se define a través del lazo de unión entre los miembros de una comunidad dada. Un lazo por el que los seres se unirían a través de lo que tienen de semejantes, “trabajando”, y en esto siguiendo el esquema hegeliano, en vista a un fin común que equivaldría a la construcción de lo social como vínculo. Frente a esto, Blanchot plantea pensar lo que pone en relación sin hacer intervenir esta forma de unidad, lo cual implicará pensar esta relación sin hacerla depender de lo que une y asemeja. Esto conllevará orientar el pensamiento hacia una “relación sin relación”, donde este “sin” no podría proponerse como equivalente a una ausencia de relación. Por el contrario, esta “relación sin relación” señalará la disimetría que opera en el orden de la pertenencia, hasta el punto de que resulte imposible determinar la pertenencia a una comunidad. Esta reflexión tendrá como telón de fondo un cuestionamiento de la forma del contrato, del contrato social y del contrato en general por el que se estipula una economía de la relación.

Por otra parte, el discurrir histórico será de nuevo abordado a través de esta reflexión en la que se encontrará, no sólo una búsqueda de aquello que lo anula, sino de lo que, por un tiempo indeterminado, un instante no fijado, suspende este devenir de manera que lo que acontece lo hará de modo tan efímero que sólo dejará un rastro y una pregunta, «¿es que eso había tenido lugar?»¹ Así se presenta un tiempo tan efímero

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena libros, 2002, p. 59.

como eterno en su inconmensurabilidad. Este suspenso de la historia, al igual que otros movimientos como el de la pasión amorosa, nos permitirá dar cuenta del espacio de lo que, atendiendo a lo que podríamos denominar como comunitario, se mantiene ilegible, al margen de lo que un poder positivo pudiera detectar y gobernar. Al igual que la obra de arte no se afirma más que en lo que deshace su tener lugar y su fundación al poner en suspenso la atribución de cualquier valor, esta interrupción de la relación comunitaria muestra un espacio donde ya no es posible hablar en términos de posibilidad. Ésta señala hacia la imposibilidad de una reducción dialéctica al socavar el fundamento de la acción y del discurso a partir de una disimetría o un intervalo no medible, incalculable, que implicará una relación infinita y neutra donde no es posible encontrar aquello que pudiera llevarla a término. Este compartir lo incompartible como principio de la infinitud estará estrechamente relacionado con la muerte y la sustitución mortal derivada de la imposibilidad de tomar la muerte como algo propio. Pero, también, este compartir lo que no se puede compartir, como imposibilidad de simetría y reciprocidad, será lo que Blanchot determine como la posibilidad de la amistad. Una amistad que porta consigo la muerte del amigo y su duelo. Una amistad que sólo la muerte hace posible.

También en esta tercera parte trabajaremos sobre cómo se establece esa “relación sin relación” en la que la muerte está implicada y sobre cómo la supuesta economía del contrato es desbordada y sólo es posible a partir de una relación siempre anterior, de una anterioridad no situable en el tiempo. Una relación que tiene que ver con lo que interrumpe la relación, con la imposibilidad de apropiación, con el habla, con la escritura, con la muerte.

3. Corpus y metodología.

En lo que concierne a los textos utilizados de Blanchot, el criterio de selección responde a los objetivos asignados a cada parte de esta investigación.

La diversidad de escritos de Blanchot - en su mayoría artículos, escritos breves, fragmentarios, fragmentados, que abarcan desde la crítica literaria a la reflexión política pasando por el desarrollo de una profunda reflexión filosófica, sin olvidar las novelas y relatos de ficción -, no dejan de responder a una coherencia que en ocasiones Blanchot describía como exterior al propio autor. Entre unos y otros repercuten unos mismos ecos

que nos concederán la posibilidad de justificar el recurso tanto a escritos que dan cuenta de una inquietud muy concreta – como, por ejemplo, aquellos que responden a acontecimientos políticos puntuales - como a los relatos de ficción. Estos últimos, si bien están firmados bajo la irresponsabilidad suplementaria del literato, exponen un paisaje diferente, pero que nos permitirá alcanzar una mayor profundidad en nuestra lectura. De esto debe derivarse que esta tesis no pretende una mirada global de la obra de Blanchot, sino una problematización de unas temáticas concretas que se desprenderán de la atención a ciertos aspectos de su obra. Teniendo en cuenta que no se pretende una exposición de las operaciones realizadas por Blanchot como si éstas pudieran desligarse del acto mismo de la lectura, en esta tesis se encontrará un seguimiento de estas operaciones a través de los hilos del texto de Blanchot. Siguiendo así la trama que configura el texto blanchotiano, encontraremos la exigencia de recurrir al habla plural que recusa la forma del sistema cerrado y continuo. Esta pluralidad deberá dar cuenta de un modo de proceder diferente al del desarrollo o al de un pensamiento progresivo, siendo más bien la forma de la modulación la que podría servir para describir el modo de paso entre las diferentes tonalidades, conceptos o temáticas que nos proponemos tratar en este viaje oscilante. En ese movimiento de oscilación sin reposo y sin centro donde pudiera concentrarse el sentido o servir de referencia a un sistema, este habla modulada nos permitirá integrar otras voces que dinamizarán y pluralizarán el polilóquio que ya es la obra de Blanchot. Así, con el fin de lograr una mayor problematización de estos aspectos, el pensamiento de Blanchot será puesto en relación con la reflexión de otros autores cuya lectura nos ofrecerá un marco crítico.

Este marco crítico - entendiendo por marco crítico, no un límite de lectura, sino una manera de trabajar sobre el texto y sobre los márgenes de éste - estará inspirado por la reflexión y los comentarios a la obra de Blanchot de Jacques Derrida y de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe.

Respecto al primero, su trabajo sobre el campo aporético contribuirá a poner de relieve las lógicas que operan en la obra de Blanchot. En relación con la temporalidad, a través de la muerte o de la literatura, de la forma de la virtualidad o del simulacro, la reflexión derridiana problematiza los principios de presencia, de identificación y de tiempo ordenado en función de un presente dado o de una visión teleológica. Socavando el principio de origen, una suerte de lógica fantasmal da cuenta de una disyunción en la presencia misma que desestabiliza las fronteras entre lo presente y lo ausente, entre el vivo y el muerto, entre la vida y la muerte. “Entre” estas dualidades se abre el lugar –

más bien habría que decir el no-lugar - de lo indecible, donde el sentido no es ya determinado o estable, calculable o medible en sus efectos. En los textos de Blanchot, Derrida encuentra esta forma de suspenso del sentido como desvío incesante del sentido. Un sentido que por lo tanto no pretende ser ni un sentido final, detenido, ni un sentido conclusivo, cerrado. Respecto a estos efectos de sentido, la perspectiva derridiana nos permitirá ahondar sobre las modalidades temporales al igual que nos abrirá el campo de reflexión sobre la relación asimétrica y la distancia infinita que hace posible la relación. De nuevo aquí aparece la figura de un “entre” no dialectizable donde la noción de blanchotiana de espera se articula con la forma de un duelo previo e interminable como imposibilidad de una neutralización de la alteridad que abre a un porvenir sin horizonte.

Respecto a los segundos, en ocasiones en alusión a obras que han realizado conjuntamente o en referencia a obras individuales, su reflexión nos abrirá el campo de trabajo de la relación entre la escritura y la muerte, entre la ficción y el mito, entre la forma del todo y la figura del fragmento, entre el sujeto autosuficiente y la comunidad. Esta reflexión nos proporcionará además una actitud vigilante pues ambos, Nancy y Lacoue-Labarthe, señalan el lugar de riesgo en el que se sitúa el pensamiento de Blanchot: cerca del mito, de lo absoluto, de una dialéctica negativa, en definitiva, de un pensamiento que toca lo extremo, pero que, al tocarlo, por una operación que merece una gran atención, lo difiere.

PRIMERA PARTE:
METAMORFOSIS LITERARIAS

Si la Grecia clásica se estremeció ante la paradoja formulada por Epiménides donde un “yo miento” hacía vacilar la verdad, Foucault sostiene que la ficción moderna se pone a prueba frente a un lenguaje que aparece en su desnudez cuando se pronuncia un “yo hablo”: aquí aparece, en su ser bruto, el ser mismo del lenguaje. Sin preocuparse por la verdad de un contenido o de un sentido, de los valores de verdad o de mentira, el lenguaje se presenta así como pura exterioridad, lo cual no podría ocurrir sin que el sujeto que enuncia este “yo hablo” resulte fragmentado y borrado hasta no quedar de él más que un emplazamiento vacío. Haciéndose eco de este estremecimiento, la literatura moderna parece caracterizarse por introducir una reflexividad por la que fuera capaz de incluirse ella misma en lo que dice poniendo su ser en cuestión, convirtiéndose en cuestión para sí y poniendo en cuestión el lugar y el tener lugar de la literatura. Pero, si esto es así, habría que señalar que, este movimiento que parece ser un movimiento reflexivo de interiorización, es en realidad un tránsito hacia un afuera, hacia una exterioridad donde «el “sujeto” de la literatura (aquel que habla en ella y aquel del que ella habla), no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuanto el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del “hablo”.»¹ La literatura despliega así un “afuera” inconmensurable respecto a la interioridad de los saberes positivos que parecería que, a lo sumo, estarían llamados a preservar lo que en la literatura se retira del saber.

Entre estos saberes, cierta crítica o ciertos tipos de comentarios que quieren acercarse de la manera más fiel posible a la obra, estarán llamados, en ese mismo movimiento de aproximación, no a la conservación a la que apuntábamos previamente,

¹ Foucault, M., *El pensamiento del afuera*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 13.

sino a borrarse, a desaparecer: «la palabra crítica, sin duración, sin realidad, quisiera disiparse frente a la afirmación creadora: nunca es ella quien habla, cuando habla; no es nada. [...] es ese espacio de resonancia en el cual un instante se transforma y la realidad indefinida de la obra se circunscribe en palabra.»¹ Este retraimiento que caracteriza a esta crítica no le pertenece a ella misma, sino que es la obra la que propicia esta “última metamorfosis” a partir de una no-coincidencia que constituye su esencia misma. Esta no-coincidencia es la que provoca que, al mismo tiempo en que se afirma el ser de la obra, éste se mantenga siempre en falta, proyectado hacia un porvenir frente al cual la «insuficiencia del comentario» da cuenta de su lugar inestable.

La aproximación crítica de Blanchot se configura como una búsqueda obstinada de lo que pueda constituir la experiencia literaria incluyendo la cuestión de su propia posibilidad. Guiada por un movimiento de repetición, por una incesante relectura que obedece al movimiento infinito del comentario, Blanchot parece atender a una doble exigencia: por un lado, muestra una preocupación por cuidar lo específico de la experiencia de cada autor y de la inquietud que guía cada texto; por otra parte, trata de dibujar el movimiento que “obliga” al escritor y le destituye de su poder para dejar aparecer la manifestación impersonal de un lenguaje que incluye la amenaza, la promesa, de la desaparición de aquél que entró en el espacio literario. No obstante, esta doble vía que aparentemente va en direcciones opuestas, confluye en una cuestión de la que se podría decir que es la que reúne, en la disparidad, a los autores y escritos predilectos de Blanchot: ¿cómo es posible algo así como la literatura cuando lo que ésta pone en juego implicaría la transgresión de las condiciones por las que podría llegar a ser posible? ¿En qué consiste este juego insensato? ¿Por qué es tan inocente como peligroso?

A partir de esta constatación de un lenguaje cuya soberanía excluye el poder del sujeto a la vez que interrumpe la determinación de una verdad o de un sentido, Blanchot se interrogará sobre la singularidad de la literatura tanto desde el ámbito de la experiencia que la acompaña como de su esencia y sus condiciones de posibilidad. Las paradojas implicadas en la existencia y en la experiencia de la literatura será lo que nos guíe a lo largo de la primera parte de este trabajo. A través de ellas trataremos de comprender en qué sentido la experiencia de la literatura supone convocar

¹ Blanchot, M., *Lautréamont y Sade*, trad. de Enrique Lombrella Pallares, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 11.

conjuntamente tanto al sujeto ausente como al lenguaje y la muerte. Veremos en qué medida la literatura acoge lo desconocido sin disolverlo en un saber, sino exponiéndolo a la experiencia de una ambigüedad esencial o, porqué la literatura implica un hablar sin poder lo mismo que un morir sin muerte. Para adentrarnos en esta problemática, comenzaremos por observar cómo, a finales de la década de los años treinta, Blanchot emprende un movimiento en contra del naturalismo para reivindicar la ruptura con un mundo de valores que la obra, lejos de afirmar, debe dejar en suspenso. Frente a este naturalismo, la literatura que en este periodo denominará “mítica” se presenta como aquella que mantiene una cierta autosuficiencia puesto que no requiere de elementos exteriores para asegurar su necesidad. A partir de esta independencia de la obra, de esta afirmación por la que se presenta perfectamente cumplida a la vez que muestra una no-coincidencia esencial consigo misma, comenzaremos a preguntarnos por esas leyes interiores que nos conducirán, en primer lugar, a una reflexión sobre el lenguaje. Blanchot afirmará que sólo a partir de una catástrofe inicial, sólo cuando el lenguaje falta y se produce una suerte de pérdida de habla, puede comenzar la literatura. Cuando ya no hay nada que decir y el lenguaje deja de ser algo disponible, a condición de esta pérdida de la capacidad para actuar, operar o ejercer un poder, se accede al espacio literario. La experiencia de Kafka frente al lenguaje nos permitirá señalar la distancia necesaria que ejerce el lenguaje literario frente a una subjetividad interrumpida por la imposibilidad de decir “yo”. Así, la relación neutra con un lenguaje impersonal deja aparecer el espacio vacío de un sujeto que se retira o su ausencia. Esta misma afirmación del reino de lo impersonal la encontraremos a través de Mallarmé y la búsqueda de un lenguaje poético que, en un movimiento contemporáneo de retraimiento y espaciamento, despoja al lenguaje de la capacidad de volver sobre sí mismo abriendo el espacio del afuera que ocupa la obra.

A partir del segundo capítulo, después de esta aproximación a las condiciones que el lenguaje literario impone, pasaremos a formular una cuestión que mantendremos a lo largo de esta primera parte y que se refiere, de nuevo, a una no-contemporaneidad en el comienzo mismo de la obra.

El comienzo de la actividad literaria implica una paradoja temporal por la que se requiere el canto antes de la llegada del poeta, el paso por la escritura para comenzar a escribir. Heidegger daba cuenta de ello a partir del “presentimiento” del poeta, de una anticipación que Blanchot complicará al incidir sobre una anterioridad que igualmente quedaría implicada en este comienzo cuyo inicio no podrá ser experimentado más que

como un recomienzo infinito incapaz de encontrar reposo. El tiempo suspendido que suspende la obra es el tiempo en el que, a la vez que la obra se presenta perfectamente cumplida, se mantiene en la posición insostenible de un “aún no”. Posteriormente, trataremos la noción de imagen fascinante como elemento que interrumpe el poder de conocer, que deja sólo espacio a una semejanza sin referente vinculada a la escritura. A partir de esto, veremos cómo la atracción hacia el centro de la obra se conjuga con una fuerza opuesta pero simultánea por la que este centro se constituirá como el espacio del afuera de una obra sin intimidad a la que tanto el escritor como el lector se dirigen cuando creen tender hacia su centro. De este modo, llegaremos a ver cómo las condiciones por las que el arte llega a tener lugar están atravesadas por una condición de imposibilidad que vuelve este arte inestable y sin morada y que, por lo tanto, pone en cuestión tanto el lugar como el tener lugar de la literatura.

La muerte como encuentro con lo imposible, como experiencia de lo que se sustrae a la experiencia, abre un campo en el que, al igual que en la literatura, ya no se puede hablar de posibilidad. En oposición a Hegel, Nietzsche y Heidegger, Blanchot no definirá la muerte como el momento en el que el sujeto sería aún capaz de ejercer un dominio frente a lo que se sustrae a todo poder. Las implicaciones de un morir donde la muerte deja de estar definida en términos de posibilidad, de propiedad, de certeza, de presencia o de justicia, constituirá la temática que abordaremos en el tercer capítulo. Por último, partiendo de que la muerte es la experiencia imposible, «imposible necesaria», «la imposibilidad de toda posibilidad», trataremos de profundizar en esta experiencia “*inéprouvée*”, sin pruebas, sin experiencia, que coincide con esa imposibilidad de hablar, con la falta de testimonio, con la imposibilidad de dar testimonio de lo que escapa a todo testimonio. Sobre ello y sobre las relaciones que a partir de esto se producen entre la ficción y la verdad, entre el testimonio y la ficción de testimonio, entre la literatura y la no-literatura, entre la responsabilidad y la irresponsabilidad, nos adentraremos en el relato que Blanchot publicó en 1994 bajo el título de *El instante de mi muerte*.

1. LA NECESIDAD DE LA LITERATURA.

1.1. Hacia el secreto de las letras: una lectura de *Las flores de Tarbes o el terror en las letras*.

Uno de los primeros gestos de Blanchot como crítico consistió en tratar ciertas problemáticas que durante años habían ocupado a críticos y escritores. A partir de un significativo estudio de crítica literaria - del que dirá que es uno de los más importantes que se hayan escrito, una «revolución copernicana»¹, y al que dedicará tres artículos - Blanchot tratará de reconducir la literatura hacia el secreto inconfesable que ella guarda.

En este libro se parte de una división que se mantenía vigente después de más de dos siglos y que consistía en separar las Letras en dos grupos: el grupo de los retóricos y el de los terroristas. El primer grupo lo constituían aquellos que exaltaban la parte material de la literatura, la técnica y sus reglas por una creencia firme en el poder de las palabras - lo que se ha llamado la forma - ; los segundos, preocupados por el fondo pero sobre todo por la originalidad, pedían acabar con los clichés y los lugares comunes ya que veían en ellos las servidumbres que coartaban la libertad del escritor, impidiéndole romper, como sería necesario, con la literatura por medio de un lenguaje absolutamente nuevo (una expresión superior que se podría decir que tocaba el misticismo). El pequeño grupo de los retóricos - siempre refiriéndose a las Letras francesas - destacaba frente a la inmensa lista de grandes escritores y de los más importantes críticos que se situaban del lado del terror. Siguiendo las consignas de la crítica, la tendencia en las Letras parecía clara. El alma de la literatura requería, para ser animada, del espíritu renovador y libre que sólo podía aflorar si se forzaba el lenguaje tanto como fuera necesario para poder dar a conocer un pensamiento “auténtico”. Haciéndose eco de la consigna del terror, Jean Paulhan escogió como título de su obra *Las flores de Tarbés* (1941), porque, como anunciaba el cartel a la entrada de los jardines parisienses, a los escritores contemporáneos se les pedía entrar sin flores en la mano, libres de florituras.

La originalidad del agudo análisis de Paulhan residía en dar cuenta del estado difuso en el que se encontraban las Letras de su época. La conclusión de este texto se

¹ Blanchot, M., *Falsos pasos*, trad. de Ana Aibar Guerra, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 93.

dirigía a mostrar la ingenuidad – según Blanchot se trataría de una ilusión - que se escondía tras esta dualidad que quedaba desbaratada, en un primer momento, cuando se introducía la figura del lector incapaz de reconocer cómo debía ser leída la obra. Así se comenzaba a ver cómo la libertad que el escritor pensaba encontrar al no asumir ninguna herencia no se hallaba donde la crítica lo indicaba, que el cliché del que debía escapar, no era la cárcel que creía. Y esto debido a que los lugares comunes se mostraban oscilantes, incomprensibles y, por lo tanto, no tan comunes como se especulaba. Pero ésta no era la única trampa en la que las teorías del terror habían caído. La preocupación y desconfianza mostrada por éstos ante el lenguaje los conducía a una vigilancia infinita por éste, haciéndoles prisioneros en el intento mismo de liberarse. Estas consecuencias le permitieron a Paulhan desmitificar ciertas ilusiones y fines que se daban en la literatura, pero con esto lo que perseguía no era tanto esclarecer la esencia de la literatura como devolver a las Letras a su misterio. En torno a este misterio caminan los artículos de Blanchot en los que realizará una lectura de *Las flores de Tarbes* que desconcertará hasta al propio Paulhan¹. En estos artículos, Blanchot se detiene sobre la compleja existencia de las palabras: éstas desaparecen para hacer visible lo que expresan pero aparecen por detrás de lo que muestran, pues no se trata de la cosa misma sino de la cosa dibujada a partir de las palabras. La necesidad de la literatura no se encuentra ni sólo del lado de la pureza de la forma, ni sólo del lado de la riqueza de sentido. La dualidad entre retóricos y terroristas, entre fondo y forma, entre palabra y pensamiento, parece no sostenerse tan firmemente. En este estudio, Paulhan dirige un consejo a los escritores: sugiere que se hagan explícitos los lugares comunes sirviéndose de la retórica para poder encontrar el lenguaje impersonal y el espacio virgen del lenguaje. En definitiva, lo que se indica es que tanto los retóricos como los terroristas, en la ambigüedad en la que reposan realmente, comparten el mismo espacio donde experimentan el poder aniquilador del lenguaje, de la palabra que significa sólo a partir de su poder de ausencia y que a su vez se hace firme en la palabra. La literatura que sabe esto, que no toma el lenguaje como un simple instrumento, que reconoce en el espacio de la literatura un lugar ajeno a las relaciones utilitarias donde se dispone de los objetos y del mundo, es la única que le interesa a Blanchot.

¹ Paulhan escribe a Monique Saint-Hélier sobre los tres artículos publicados por Blanchot: «Imagínese que he recibido ayer un artículo (¡des *Débats*!) o más bien tres artículos sobre las *Flores* que me apasionan, que lo comprenden mejor que yo, que me lo revelan verdaderamente» Cf. en Bident, Ch., *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, pp. 214 -215

1.2. Los primeros escritos de crítica literaria: pasiones míticas.

Es interesante observar cómo, en los primeros escritos, Blanchot emprende un movimiento que consiste en ir de una crítica constante a toda obra que pretenda realismo o se apoye en rasgos psicológicos hacia una exaltación de la narración mítica. Lo que Blanchot pretende mostrar es que lo propio de la literatura no es tratar las relaciones entre un mundo imaginario y un mundo real, sino en elevar ese mundo imaginario hasta que éste se vuelva necesario e independiente. Esto se puede apreciar claramente a partir de su postura frente a la técnica del monólogo interior. En el artículo «El monólogo interior» sobre la novela *Los hombres grises* en la que el autor, Ettore Settani, experimenta con esta técnica, Blanchot realiza una fuerte crítica a este recurso. La trampa de la utilización del monólogo interior consiste en que el autor puede acabar creyéndose «una suerte de héroe del naturalismo» capaz de acercarse a la verdadera realidad por ese movimiento inconexo del pensamiento. «Piensa que realmente está reproduciendo el mecanismo mental, las incesantes relaciones, los inesperados intercambios que constituyen el arcano interior»¹. Pero esta grave crítica no va dirigida al monólogo interior, sino al intento de representar la psique. Así lo confirma un artículo posterior dedicado a una escritora por la que Blanchot siente un gran aprecio, una escritora de la que dirá que ha sabido llegar hasta la esencia misma de la literatura. Se trata de Virginia Woolf y del monólogo interior conducido hasta la forma más impersonal, alcanzada gracias a haber concebido «una ficción que excluye cualquier tipo de psicología»², «gracias a esta técnica contraria al realismo»³. Refiriéndose en primer lugar a Ettore Settani, Blanchot establece esta comparación: «en sus “hombres grises”, en los que intenta expresar, en su total inocencia, todo lo que uno de sus protagonistas puede pensar, improvisar, en una determinada situación. Para Virginia Woolf, no se trata de expresar lo que este personaje piensa realmente, sino lo que debe pensar para ser realmente»⁴. Tanto la poesía como la novela deben, ante todo, eludir lo aleatorio y buscar los recursos que le permitan «librarse tanto de lo arbitrario como de un aparente orden natural»⁵ para encontrar así su necesidad.

¹ Blanchot, M., *Falsos pasos*, op. cit., p. 268.

² *Ibid.*, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 273.

⁴ *Ibid.*, p. 272 (traducción ligeramente modificada).

⁵ *Ibid.*, p. 219.

Blanchot ve en este naturalismo y psicologismo un síntoma de su época y, en concreto, de las Letras francesas. Artículo tras artículo pone de manifiesto la vertiente negligente que toma la literatura cuando opta por convertirse en un calco de la realidad, describiendo sus conflictos y acontecimientos. Dos aspectos son subrayados como posibles razones de esta tendencia: por un lado, obedece a una larga tradición a la que el escritor responde adoptando el rol de transcriptor y archivista de la época; por otro lado - ésta será la razón más recurrente y criticada -, este realismo le permite al escritor resolver la necesidad de la obra. Puesto que no se tratan de obras cuya necesidad pueda ser encontrada en el interior de sus propias relaciones, necesitan un objeto exterior que les asegure esta necesidad a través de la verosimilitud. En este punto, Blanchot ni siquiera se ocupa de desarrollar lo que hay detrás de la noción de mimesis, sino que directamente presenta cuál es la necesidad de toda obra: por una parte, crear un mundo donde seres y hechos estén sometidos a una necesidad o a una fatalidad, sin olvidar, por otra parte, las relaciones «auténticas» del lenguaje que se dan en la correlación indisoluble entre la forma y el objeto del relato.

Esta férrea crítica al realismo, al naturalismo y al esclavismo de la psicología que impide a las obras construirse según sus propias leyes, conducirá a Blanchot, en sus primeros escritos, a una exaltación del relato mítico. Ahí donde encuentra una obra que le interesa, encuentra la potencia mítica que contiene. Cuando carece de necesidad, o bien es porque cae del lado del psicologismo o del realismo, o bien porque no es capaz de «crear verdaderos mitos»¹. Pero no solamente se trata de crear nuevos mitos sino de volver hacia los mitos antiguos: «Un escritor para el que la tarea de escribir es tanto un instrumento de meditación como un medio de expresión, se dirige necesariamente hacia los más antiguos mitos»². Los escritos de su época así lo confirman: Camus reescribe el mito de Sísifo; Sartre, en *Las moscas*, el mito de Electra y Orestes. Novelas contemporáneas recrean mundos míticos como es el caso de la novela de Herni Bosco, *Le jardin D'Hyacinthe*, de la que afirma: «es una especie de novela mítica donde todo lo que puede tocar el hombre, sentimientos, reacciones mentales, sueños, no tiene ningún carácter psicológico sino que parece el signo de grandes realidades que se alcanzan por un trágico esfuerzo contra sí mismo.»³ Este mismo signo lo encuentra en la novela de Armand Robin *Le Temps qu'il fait*, en las de Raymond Quenau, *Guele de pierre* y *Les*

¹ *Ibid.*, p. 257.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 207 (traducción ligeramente modificada).

Temps mêlés, en la de Ernst Jünger, *Sur les falaises de marbre*, y en muchas otras. No califica como tales a las grandes obras de Poe, Joyce, Nerval o Lautréamont, pero destaca así todo que en estas obras se muestran fuerzas incomprensibles que sólo pueden ser evocadas por medio de los mitos. Muy conocida, y sobre ella volveremos, es la lectura que Blanchot ofrece del mito de Orfeo y, tres décadas más tarde, del mito de Narciso.

Lo que Blanchot entiende por mito está ligado por entero a la literatura y a su espacio propio. Si se pudiese imaginar una frontera que separara al personaje literario del hombre corriente, el tratamiento de esta frontera marcaría la diferencia entre la literatura que guarda una potencia mítica y la que la enmudece por completo: la mítica vuelve la frontera entre el personaje literario y el personaje “real” intraspasable; la realista, psicológica o moralista busca el puente entre ambos mundos. Un aspecto importante a tener en cuenta para no confundir el mito tal y como lo entiende Blanchot con algo así como lo que permite que «el transcurso tom[e] forma, el tránsito incesante se fij[e] en un lugar ejemplar de demostración y revelación»¹, consiste en ver

¹ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, trad., Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago de Chile, Arcis, 2000, p. 57. Tomamos esta cita de Nancy para poder indicar que él (al igual que Lacoue-Labarthe, a veces en trabajos conjuntos, en otras ocasiones de manera independiente) ha tratado en profundidad la cuestión del mito en la obra de Blanchot, relacionándolo con lo que se denominará «el mito de la ausencia de mito» (término que corresponde a Bataille) o «la interrupción mítica» entendiendo esto como la imposibilidad para el sujeto o para la comunidad de ofrecerse la narración completa y fundadora de su ser mismo. Incluso, cabría indicar que Nancy ha llevado este análisis más lejos en los artículos que dedica a Blanchot en su obra *La Declosión*, en concreto en «El nombre de Dios en Blanchot». En este escrito indica algo que creemos central en la obra de Blanchot: la narración mítica, fundadora, reveladora y casi mística por el poder de fusión que enana de ella, es interrumpida por algo que queda oscurecido en esta autoconstitución. El sentido fundador se interrumpe pero no porque deje de significar, sino porque eso que quiere significar no encuentra un objeto en el que reposar, no pudiendo, por lo tanto, culminar ninguna fusión ni ninguna revelación. Lo que se da en vez de un sentido cerrado es una fuga de sentido que toma sentido – he aquí lo importante – como fuga, «el movimiento de exposición a una fuga de sentido que retira al “sentido” la significación para darle el sentido mismo de esa fuga» (Nancy, J.-L., *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, trad. de Guadalupe Lucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 146). No se trata del sentido ausente entendido como la esencia o la verdad que se encontrarían en esta ausencia, sino que el “sentido ausente” hace sentido en y por su ausentamiento mismo: ésta es la nueva definición de mito, un mito que no es el mito ni de la presencia ni de la ausencia, sino el mito como ausentamiento. Sin embargo, en *La comunidad inoperante* Nancy deja entrever una ruptura en el itinerario de Blanchot que afectaría a este concepto, afirmando que Blanchot no aceptaría una frase tomada de un escrito de los años cuarenta donde menciona la narración mítica. Sin embargo, no creemos que se pueda establecer una ruptura determinante respecto a la cuestión mítica. Por el contrario, encontramos en este aspecto uno de los hilos que recorren la obra de Blanchot (un hilo, evidentemente, también fluctuante), si bien este concepto a partir de los años 50 deja de ser señalado explícitamente como punto hacia el cual debe tender la obra literaria. La narración mítica se aplica en estos escritos a la novela mientras que más tarde dirá que es el corazón del relato, la narración de un solo acontecimiento donde lo que ocurre es la llegada de ese mismo acontecimiento que no llega a tener lugar (la revelación imposible). Es posible que esta diferencia respecto a la narratividad haya afectado al cambio entre la primera y la segunda versión de *Thomas el Oscuro*, donde la segunda borra lo que la aproximaba a la novela para acercarse al relato, quedando reducida a un tercio de la primera versión. Otra anotación es precisa para comprender la advertencia de Nancy. El término mito o mítico se presta a equívocos y

precisamente cómo éste se separa de toda verdad que sea puramente humana – rompiendo con la posibilidad de reconocimiento, mostrando lo inhumano – al fundarse sobre lo que en la fatalidad hay de inaccesible e incognoscible. Blanchot afirma: «El mito no es un medio de encerrarse en sí mismo y de reencontrarse en la forma de tiempo puro, es la expresión de la marcha agotadora, imposible, hacia el punto en el que parecen confundirse el universo y el corazón que lo desea.»¹

El misterio que envuelve la narración mítica no consiste en introducir, desvelándolo, su secreto, sino en dejar tanto al personaje como al lector fuera de este misterio. Les deja fuera del misterio puesto que éste no es tocado pero sí experimentado bajo la forma del no-saber, obteniendo de este modo la realidad que requiere. Del mito «procede que la literatura pueda constituir una experiencia que, ilusoria o no, aparece como un medio de descubrimiento y un esfuerzo, no para expresar lo que uno sabe, sino para experimentar lo que no se sabe.»²

Este aspecto del mito, Blanchot lo toma prestado de la definición de la tragedia y del destino de Kierkegaard, el filósofo al que más se referirá durante los primeros años de la década de los cuarenta. En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard afirma que, a

Blanchot lo utiliza de manera diferente. Cuando en la década de los ochenta dice que el pueblo judío es un pueblo sin mitos, parece que se refiere al mito entendido como revelación fundadora (en relación también con un cierto sacrificio) mientras que vemos que cuando analiza la noción de mito precisamente lo que hace es separarlo de este significado. La potencia mítica de la que hablamos no es la revelación, como Blanchot lo explica en el mismo artículo al que hace referencia Nancy poco antes de la cita que éste recoge: «el mito es expresión de un símbolo que no constituye una revelación propiamente dicha, pero que es misterioso en sí a causa de la tensión abstracta a la que está sometido el que sufre su exigencia.» (Blanchot, M., *Falsos pasos*, op.cit., p. 209.) No obstante, la reflexión sobre el mito llevada a cabo por Nancy y por Lacoue-Labarthe merecería un examen mucho más exhaustivo que, en lo que se refiere a Blanchot, no deja de oscilar entre una sospecha de mitologización tanto a partir del recurso a la referencia mítica como a través de la afirmación del “sin mito”, y el paso – Lacoue-Labarthe sitúa esta ruptura a mediados de los 50 (Seminario del 15 de abril de 2005, citado en la presentación de *Agonie terminée, agonie interminable*, París, Galilée, 2011, p. 50, en «Fidélités», *ibid.*, p. 85 y en «Agonie terminée, agonie interminable», *ibid.*, p. 150) - hacia una des-mitologización o una des-figuración del mito no obstante muy problemática (por ejemplo, Lacoue-Labarthe habla en una emisión radiofónica en homenaje a Blanchot de la condición póstuma de la escritura como algo que Blanchot habría mostrado pero que también habría permitido construir «el mito moderno del escritor»). Transcribimos ahora las palabras de Nancy sobre la noción del mito en los años cuarenta: «En el propio Blanchot, en un texto antiguo ya, puede leerse que en la literatura «todo debe desembocar en una invención mítica; no hay obra más que allí donde se abre la fuente de las imágenes reveladoras». No es seguro que Blanchot se conformaría hoy con esta frase. Ciertamente, sólo hay obra si hay «revelación» (puede enseguida interrumpirse: ¿qué haremos con la palabra «revelación»? ¿acaso no va con «mito», como por lo demás con «imagen»? — pero estamos en el espacio de la inconveniencia absoluta: cada una de estas palabras dice también su propia interrupción). Pero la revelación de la literatura no revela, como la revelación del mito, una realidad realizada, ni la realidad de una realización. No revela, de modo general, algo—revela más bien lo irrevelable: a saber, que ella misma, como obra que revela, como obra que permite acceder a una visión y a la comunión de una visión, está esencialmente interrumpida. » (Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 77)). Hay que añadir, como Nancy mismo apostilla, que precisamente la noción de imagen es para Blanchot un término que está unido al de fascinación y no al de revelación.

¹ Blanchot, M., *Falsos pasos*, op. cit., pp. 125-126.

² Blanchot, M., *La parte del fuego*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2007, p. 77.

diferencia de la reapropiación cristiana a través del concepto de Providencia, el destino pagano es la conjunción de la necesidad y del azar. La desorientación y la angustia, el misterio de lo inevitable, se produce en la relación entre ambos. Blanchot afirmará a su vez:

«El mito es un escándalo para la razón. Nunca puede basarse en un sentido definido, ni siquiera ser equiparado con una determinada serie de sentidos posibles. Al igual que el símbolo, rechaza toda traducción; no es resumible, interpretable o representable por medio de otras imágenes. Es único y cerrado sobre sí. No existe clave de un símbolo o de un mito.»¹

Lo desconocido y lo invisible quedan preservados en el intervalo entre la necesidad y el azar. Este mismo aspecto es el que Blanchot destaca del concepto de angustia en el único artículo inédito de *Falsos pasos*. La angustia que se revela de manera esencial al hombre le pone en alerta como si fuese el indicio de una revelación. Pero el sentido último que revela es el de ser fuera de sí y sin acceso a la interioridad de la angustia. Obedecer a la angustia es entonces perderse, pues aquél que se encuentra angustiado y quiere buscar lo que la angustia oculta, encuentra en la angustia un enigma al que no puede recurrir como justificación para esta angustia. La falta de fundamento es el fundamento de la angustia que, a su vez, no puede tomar el carácter de fundamento. Como se afirmará en «El “Diario” de Kierkegaard» a propósito de la comunicación, «la revelación se halla enteramente en la imposibilidad de una tal revelación»². Blanchot admira que Kierkegaard haya preservado en sus extensos diarios, en contra de lo que afirmaba Hegel, una parte secreta que no podría darse a la comunicación, algo que no corresponde «ni al silencio ni a la palabra» para la que «ninguna comunicación directa es válida porque la verdad del ser corresponde a una ambigüedad fundamental»³.

Esta ambigüedad fundamental en la que se pone en juego la problemática de la comunicación es próxima a las tesis que Georges Bataille había desarrollado en el libro *La experiencia interior*. Su eco se aprecia muy claramente en las referencias de Blanchot a la mística y al espiritualismo. El no-saber aparece del lado de la angustia,

¹ Blanchot, M., *Falsos pasos*, op. cit., p. 315.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 27.

pues si la angustia conduce de la forma más ineludible a la puesta en cuestión del ser, es el no-saber lo que se encuentra y este no-saber el que precipita en la caída. Blanchot volverá sobre esta reflexión durante toda su obra pero lo característico de esta época es la insistencia sobre la lucidez que debe acompañar a esta caída, pues lo que más le interesa es el “conocimiento” (conocimiento abismal al que ni el saber ni la memoria tendrán acceso) que se adquiere bajo la forma de una pérdida a partir de aquello que es experimentado como un desgarramiento en el saber y que debe ser vivido bajo la forma de lo impersonal. La angustia es presentada como el sentimiento propio del escritor, del escritor que escribe a partir de una pérdida y que de algún modo siempre es una pérdida de habla, una pérdida de la disponibilidad del lenguaje, la pérdida de algo que no puede ser dicho y que pide ser dicho de manera absoluta. Este “conocimiento” es el que se ofrece como el centro móvil e incierto de la literatura. El escritor, «si no tiene nada que decir, no es por falta de medios, sino porque todo lo que puede decir está a disposición de esa nada que la angustia hace aparecer como su objeto propio»¹. Que esa nada o no-saber comunique lo incommunicable es la experiencia misma que se le ofrece al escritor cuando emprende la obra. Podemos entender, después de este desarrollo, la razón por la que Blanchot enaltece en este periodo la literatura que contiene la fuerza mítica si con ello entendemos que el no-saber debe encontrarse en el centro de la obra al constituir su punto de atracción. Ese punto de atracción es la esencia del mito y todo mito es la narración del camino hacia ese lugar.

1.3. El sufrimiento del lenguaje: la experiencia de Kafka.

Afirmábamos que lo que Blanchot solicita a las obras literarias es que escapen de lo arbitrario, que se abstengan de pretender representar el aparente orden natural de las cosas y que busquen, en el interior de sus relaciones, su propia necesidad. Pero, ¿en qué consiste esa necesidad?

Resultará obvio partir de que las palabras que se pueden encontrar en un relato de ficción no implican las mismas relaciones que las palabras que se utilizan de manera corriente. En todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana vamos de signo en signo, nos movemos en la seguridad de las cosas de las que disponemos, en los horizontes de

¹ *Ibid.*, p. 11 (traducción ligeramente modificada).

sentido que se multiplican a nuestro alrededor. Nuestros signos ostentan una capacidad de sobreabundancia sorprendente que genera un campo de remisiones probablemente infinito, donde se conjuga a la vez la nulidad y la eficacia de la lengua. Sin embargo, cuando se entra en un relato de ficción, todo ese horizonte de realidad desaparece, la sobreabundancia de signos se desvanece hasta dejarnos despojados de toda referencia. La lectura de una narración de ficción sólo puede empezar a partir de una total ignorancia. En este sentido, Blanchot afirmará que no hay universo más pobre que el de la ficción. «Esta pobreza es la esencia de la ficción que consiste en hacerme presente lo que la hace irreal, accesible únicamente a la lectura, inaccesible a mi existencia»¹. Fuera de la ficción, la importancia de los textos no suele residir en lo escrito, las palabras tienden más bien a pasar desapercibidas. Por el contrario, en las obras de ficción, toda palabra adquiere una importancia crucial. Este poder de las palabras es, según Blanchot, propio del lenguaje literario e, incluso, es él el que le ofrece su especificidad. Sin embargo, fuera de la literatura, las palabras cumplen una función muy diferente: «la dignidad de las palabras de cada día es estar lo más cerca posible de nada. Invisibles, no hacen que se vea nada, siempre más allá de sí mismas, siempre más acá de las cosas, una pura conciencia las atraviesa y tan discretamente que ella misma a veces puede faltar. Todo es nulidad entonces.»² Las palabras son invisibles, útiles, referenciales y, sobre todo, evanescentes. Pero las palabras que encontramos en la literatura, al pertenecer al espacio de lo indeterminado, de la ligereza que tenían en el lenguaje corriente pasan a la rigidez de lo que ya no puede limitarse al valor de signo. Todo lo que adquiere apariencia de existencia en el espacio irreal de la narración es otorgado a partir de una existencia puramente verbal, de la realidad de las palabras. Esto es lo que olvidaban los terroristas de *Las flores de Tarbés*, que lo que se presenta en la literatura adquiere su consistencia sólo a partir de la materialidad que tienen las palabras, «su luminosa opacidad de cosa»³. Éste es el alegre descubrimiento de Kafka cuando anota en su diario una frase tan simple como la que sigue: «se asomó a la ventana»⁴. Kafka queda fascinado por el poder de esta frase, una frase que a todas luces es perfecta y cuya

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 74.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ Kafka escribe en su diario el 19 de febrero de 1911: «La especial naturaleza de mi inspiración, bajo la cual yo, el más venturoso y el más desventurado de los seres, me acuesto ahora, a las dos de la madrugada (tal vez si consigo soportar su idea, perdurará, porque es superior a todas las anteriores) es tal, que soy capaz de todo, no sólo de entregarme a una obra determinada. Cuando escribo indiscriminadamente una frase, por ejemplo «se asomó a la ventana», esta frase me sale ya perfecta.» Kafka, F., *Diarios (1910-1913)*, trad. de Felieu Formosa, Barcelona, Lumen, 1975, p. 38.

perfección procede de que nada la justifica. Esta frase es en sí misma «el movimiento perfecto por el cual eso que adentro no era nada ha llegado a la realidad monumental del afuera como algo necesariamente verdadero, como una traducción necesariamente fiel, puesto que lo que traduce no existe sino por ella y en ella.»¹

En esta felicidad de Kafka ante la frase perfecta y fiel únicamente a sí misma se puede observar un primer aspecto de esa necesidad de las relaciones propias del lenguaje. Blanchot destacará un segundo rasgo, de nuevo, a partir de Kafka, pero, esta vez, a través de un Kafka que descubre con gran turbación las posibilidades que la literatura ofrece y las relaciones que impone.

De Kafka se sabe que fue un escritor que depositó en la literatura una confianza extraordinaria. Se sabe que no podía soportar la idea de pasar un solo día sin escribir unas líneas en su diario. Pero también se sabe que si la literatura se presentaba para él como un medio de salvación, como un refugio del mundo y de las complejas relaciones que no se sentía capaz de gestionar, también fue un lugar del que sabía que, más que procurarle la tierra prometida, le aseguraba el exilio.

En los *Diarios*, Kafka escribe: «Soy desgraciado», y lo que la escritura le devuelve le desconcierta. La desgracia no ha tomado forma en esta frase. Lo que quiere encontrar es el sufrimiento, el agotamiento, la imposibilidad de expresarse, pero lo que esa frase le devuelve es la afirmación vital de un sufrimiento que se afirma. Quiere expresar su dolor, la frase así lo dice, y sin embargo ese dolor no se realiza. Kafka está demasiado cerca de sí mismo y de su desgracia para que ésta se vuelva verdadera. Para que adquiera realidad, requiere la misma fuerza que tenía la frase: «se asomó a la ventana», una frase que en sí misma recogía un mundo completo, donde no existían más objetos que ese hombre y esa ventana. A Kafka le falta espacio entre su sufrimiento y el sufrimiento descrito. Necesita resolver lo que Blanchot afirma, que «el relato de ficción pone en el interior de quien escribe cierta distancia, cierto intervalo (también ficticio), sin el cual no podría expresarse. Esa distancia debe ahondarse tanto más cuanto mayor sea la participación del escritor en su relato.»² Es necesario llegar a una sustitución, una sustitución mortal: es necesario dar el paso del yo al él, del «yo soy desgraciado» al «él es desgraciado». Sólo en ese momento la desgracia ocupará todo el espacio de la

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 275.

² *Ibid.*, p. 27.

ficción. La desgracia personal quedará allí sin consuelo. Y será así como el relato, «el relato impersonal y mítico»¹, conseguirá ser fiel a la esencia del lenguaje.

«Él es desgraciado, el lenguaje empieza a constituirse en lenguaje desgraciado para mí, a esbozar y a proyectar lentamente el mundo de la desgracia tal como se realiza en él. Entonces, quizá, me sentiré en tela de juicio y mi dolor se experimentará en ese mundo del que está ausente, donde está perdido y yo con él, donde no puede consolarse ni apaciguarse ni tampoco complacerse, donde ajeno a sí mismo ni se queda ni desaparece y dura sin posibilidad de durar. Poesía es entrega; pero esta entrega significa que ya no hay nada que entregar, que me he empeñado en algo distinto donde, sin embargo, ya no me encuentro (así se explica en parte que los relatos de Kafka sean mitos, cuentos extraordinarios, más allá de lo verosímil y de lo realizable [...]))»²

Podemos verlo de otro modo valiéndonos de una frase que analiza Blanchot y que se relaciona con la torsión que debe ser aplicada a la frase «Soy desgraciado». La frase propuesta por Blanchot es la siguiente: «Las fuerzas de la vida sólo bastan hasta cierto punto». El sentido de esta frase se refiere a que la vida está limitada y su límite son las fuerzas finitas. Pero Blanchot encuentra aquí una paradoja: el sentido del límite que esta frase nos ofrece (fuerzas físicas limitadas) no viene del límite de las fuerzas, sino del sentido de un lenguaje que pretende afirmar un límite. El sentido de este límite no es igual a la limitación de sentido que esta frase anuncia. Ante esta paradoja, Blanchot pregunta: «¿Cómo entonces hablar de ese límite (hablar de su sentido), sin que el sentido lo limite?»³ Es decir, ¿cómo dejar que se afirme la “experiencia” del límite y no el límite que el sentido impone o el límite como sentido del límite? A continuación, Blanchot propone que imaginemos esta frase en un relato donde sea su misma realización. Un cambio muy significativo se produce porque ahora esas fuerzas de la vida son limitadas por las palabras y no tanto por su sentido. La relación entre esas palabras y su sentido se vuelve una relación neutra. Esta relación neutra se caracteriza porque su sentido ni ayuda ni dificulta la comprensión. Esta frase se mantiene a distancia de quien padece de falta de fuerzas, una distancia que, para quien está en el

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Blanchot, M., *De Kafka a Kafka*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 223-224.

lenguaje, al mismo tiempo le obliga a encontrarse fuera de él, una distancia que sería, «si fuera posible acogerla», «relatarla», «una experiencia de los límites y la experiencia-límite»¹. De ser así, nos encontraríamos ante la verdad del lenguaje: «Considerado en esa dimensión, el relato sería entonces el espacio aventurado en que la frase: “Las fuerzas de la vida...” puede afirmarse en su verdad, pero en el cual, como contrapartida, todas las frases, incluso las más inocentes, corren el riesgo de recibir la misma situación ambigua que recibe el lenguaje en su límite.»²

Es preciso añadir que ese paso hacia lo impersonal que Blanchot encuentra en Kafka como una forma de permitir que el lenguaje se afirme en su verdad, se diferencia de la novela impersonal que se construye a través de la distancia estética. Blanchot toma como ejemplo representativo de esta corriente al Flaubert de *Madame Bovary* (el autor más admirado por Kafka y al que algunos críticos han tratado de aproximar). Aunque Flaubert haya confesado que “*Madame Bovary*” era él, en la novela no establece ninguna relación que lo haga evidente. La intervención en la novela de elementos ajenos a ella misma es rechazada por Flaubert, pero las razones son muy distintas a las que Kafka descubre. En primer lugar, la distancia es una distancia marcada por el “desinterés” (categoría del juicio del gusto kantiano) que busca un efecto muy concreto: el autor muestra, sin actuar, para que el lector vea - goce contemplativo -, sin leer; en segundo lugar, la no intrusión del autor permite que la novela adquiera el valor de obra de arte como objeto autosuficiente. Otro literato eminente, Thomas Mann, representa una posición casi opuesta. Él interviene en lo que cuenta pero de una manera un tanto maliciosa pues lo que pretende es hacer visible el modo narrativo, el mismo que antes Flaubert quería disimular. Pero en Kafka, el mecanismo es diferente al de Flaubert y al de Mann. La distancia narrativa que para Flaubert era la oportunidad para el goce desinteresado, en Kafka forma parte de la sustancia de la obra sin entrar en el juego que volvía evidente la narratividad en Mann. El “él” no designa a un personaje concreto a través de cuya subjetividad se desarrolla la historia, sino que es un “él” narrativo, impersonal. Este “él” se impone también a los personajes como si perdieran la capacidad de poder decir “yo”. Y así, la distancia respecto a la historia y a los personajes, ya no es la distancia que permite contemplar el objeto, sino que pasa a ser el objeto como distancia, el distanciarse del objeto.

¹ *Ibid.*, p. 225.

² *Ibid.*, pp. 225-226.

Estas extrañas fuerzas del lenguaje no dejan un espacio fácil a la crítica. La relación entre la vida y la obra se vuelve profundamente ambigua pues, a través de estos recursos, la vida que quiere situarse más cerca de la ficción puede adquirir la forma más disímil para ser más verdadera.

Un buen ejemplo de esta dificultad serían las posturas opuestas que ha adoptado la crítica ante los escritos de Pascal. Recordemos sólo una frase de sus *Pensamientos*: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta»¹. Marcel Arland, en un estudio sobre Pascal, ensalza al hombre pasional que traslada a sus escritos todo el patetismo de su desgarradora existencia. Sin embargo, otro estudioso de Pascal, Albert Béguin, ve, bajo el «me espanto» pascaliano, a un hombre calculador y metódico que sabe atemorizar con espacios infinitamente vacíos mientras vive en la certeza de un cielo pleno de la presencia de Dios. Entre ambas posturas, Blanchot no halla una contradicción. En absoluto juzga adecuadas las palabras de Valéry cuando reprochaba a Pascal el haber utilizado un lenguaje demasiado perfecto para expresar la desesperación (unas palabras que además resultan bastantes incompresibles teniendo en cuenta que Valéry, que considera que la obra debe bastarse a sí misma, es uno de los máximos exponentes del grupo de los retóricos). El yo que se escucha en el «me espanto» de Pascal es un yo impersonal. Los efectos de esas palabras, el que en ellas se escuchen gritos, gemidos o rezos, dependen de las palabras y del alcance de éstas sobre el lector, pero no del ánimo del escritor. Entre las palabras y las creencias de Pascal no hay una correlación necesaria y ninguna razón podría restar verdad al tipo de verdad que la obra exhibe. Lo que realmente hay que exigir a los *Pensamientos* según Blanchot no es que correspondan a la existencia concreta de Pascal, sino que sean la «existencia entera», «la existencia como tal».

Las condiciones por las que se quiere ver la continuidad de una experiencia vital vertida en la obra son denunciadas por el mismo arte. El arte quiere ser suficiente, no depender de quien habla, pero sin alguien que lo realice no es posible la obra². Por ello, queremos ver la mano que hay detrás del libro, y en esa mano, la adecuación o la falta de adecuación con lo narrado. Pero, ¿qué información nos ofrece la obra? ¿Qué experiencia hemos encontrado en el libro? ¿Se trata acaso de una experiencia realizada,

¹ Pascal, B., *Pensamientos*, trad. de Mario Parajón, Madrid, Cátedra, 1998, p. 108 (traducción ligeramente modificada).

² Blanchot niega la posibilidad de un arte puro como el que quería Valéry, donde la obra se alzaría sin necesidad del autor (aquí podría haber una confusión que consistiría en equivocar el carácter de la obra con la existencia de un lenguaje puro). Pero lo que entendemos que Blanchot quiere decir con esto no es que la obra requiera de la presencia de su autor, sino que requiere de su ausencia, de su ausentamiento.

efectiva, o se trata de una experiencia imposible realizada en lo irrealizable de un espacio imaginario? Según Blanchot, se trata precisamente de la imposibilidad de la experiencia¹. La mano que hay detrás de los *Pensamientos* no es ni la del Pascal espantado ni la del Pascal calculador, es la de un Pascal ausente del que sólo queda un sepulcro vacío y que, desde esa ausencia y gracias a esa ausencia, volvería real tanto la ausencia de Dios como su omnipresencia.

1.4. De la flor ausente a una flor dibujada con palabras: el lenguaje de Mallarmé.

Son célebres las palabras de Mallarmé donde se pone en relación el hecho de la enunciación con la ausencia del objeto enunciado: «Digo: ¡una flor! Y, fuera del olvido al que mi voz relega todo contorno, en cuanto que es algo distinto de los consabidos cálices, se eleva musicalmente, idea misma y suave, la ausente de todos los ramos.»²

La filosofía hegeliana puso en el primer plano de su reflexión sobre el lenguaje el poder aniquilador de éste afirmando que si el lenguaje es una herramienta de comprensión, esto se debe a su capacidad para destruir el objeto que representa³. El lenguaje destruye la existencia inmediata de la cosa, pero ese vacío es posteriormente restaurado por su sentido, un sentido que no nos devuelve la cosa, sino la ausencia de cosa transformada en su propia esencia, en su Idea. Un sentido que, por lo tanto, porta en su interior tanto la capacidad de aniquilación como de creación de un vacío abismal entre el hombre y las cosas.

Este tipo de lenguaje será denominado por Mallarmé como lenguaje “bruto”, al que opondrá el lenguaje “esencial” o el lenguaje literario (no podría denominarse exclusivamente poético, aunque Blanchot en ocasiones así lo denomine porque, como él mismo señala, este lenguaje no excluye la prosa). Al igual que Hegel, admitirá que lo característico del lenguaje bruto reside en esta capacidad para excluir la existencia de lo que designa (la flor concreta) alzando el objeto negado a la esencia de la cosa ausente

¹ Esto no quiere decir que, por ser una experiencia imposible, sea una experiencia irreal. A diferencia del lenguaje corriente donde todo es posible pero nada es real, el lenguaje literario «intenta ascender al lenguaje de origen, que es totalmente imposibilidad y totalmente realidad» (Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 236)

² Mallarmé, S., *Oeuvres complètes*, París, Gallimard (Pléiade), 1945, p. 368.

³ Blanchot cita a Hegel: «El primer acto, por el que Adán se adueña de los animales, fue el de imponerles un nombre, es decir, los aniquiló en su existencia (en cuanto existentes)» (*La parte del fuego*, op. cit., p. 287). Blanchot remite a Kojève de quien dice que en su estudio, *Introducción a la lectura de Hegel*, «muestra de manera notable cómo para Hegel la comprensión equivale a un asesinato» (*Ibid.*)

(la idea de flor). Éste es un ejercicio de resurrección al que Blanchot, a diferencia de casi la totalidad de comentarios sobre la obra de Mallarmé y en especial del más canónico, el de Valéry, concederá una importancia esencial en el desarrollo del pensamiento poético de Mallarmé. Sostendrá que el carácter del lenguaje literario reposa sobre el poder de aniquilación del lenguaje bruto: «Si hay poesía, es porque el lenguaje es un instrumento de compresión.»¹ «Lo que hay de general en cualquier habla es también lo que funda su devenir poético.»² La diferencia fundamental entre ambos lenguajes no se halla en la operación que realizan respecto a la interrupción de la existencia, sino que la diferencia radica en las finalidades divergentes de este mismo lenguaje. Mientras que la palabra bruta tiende a ser un mero instrumento que trata de trasladar la seguridad de la existencia concreta a la certidumbre de su Ser, aumentando si cabe su certeza pues en tanto que idea se salvaguarda de lo accidental³, por el contrario, el lenguaje literario se constituye como la búsqueda de la incertidumbre, del punto inestable en el que se querría afirmar que este lenguaje no representa ni significa las cosas, sino que las muestra o las presenta. Mientras que el lenguaje bruto desaparece desde el momento en que se cumple, el lenguaje literario vuelve sobre el lenguaje para mostrar la esencia de éste.

El lenguaje es aniquilador, pero mientras que el lenguaje corriente transforma la ausencia en una renovada forma de presencia, Mallarmé nos muestra que lo que el lenguaje literario pretende es alcanzar esa ausencia en sí misma, esa Nada que constituye el Ser del lenguaje. Veamos la extraña operación que esto requiere.

Las palabras corrientes suprimen la existencia de las cosas y las resucita al darles su Ser. Como en la operación de la resurrección del Lázaro bíblico, se produce el tránsito desde las profundidades de la muerte a la vida del Espíritu. Sin embargo, la pretensión de la literatura no es la de perseguir al Lázaro resucitado, sino al que está en la tumba, con hedor a muerte, situándose en el momento anterior a la pérdida de lo nombrado. Quiere recuperar «eso que es el fundamento del habla y que el habla excluye para hablar, el abismo, el Lázaro de la tumba y no el Lázaro de la luz del día»⁴.

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 35.

² *Ibid.*, p. 63.

³ Blanchot hace una descripción pretendidamente dialéctica de esta operación, usando una terminología hegeliana que, aplicada al lenguaje corriente y a las relaciones cotidianas con el mundo y las cosas, se mantiene constante en toda su obra, desde los primeros hasta los últimos escritos.

⁴ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 290.

Mallarmé buscará este fundamento de la palabra a través de una operación que reúne elementos aparentemente opuestos¹. Esta doble operación nos servirá para mostrar las leyes interiores del lenguaje que Blanchot plantea como la búsqueda que debe emprender la literatura desde sí misma. Si se pretende recuperar el movimiento de fuga como medio de mantener la ausencia, esta distancia o vacío será el espacio donde la creación tomará forma. Ahí el lenguaje debe ser evocador, pues a través de su propia ausencia, en ese vacío del nombrar, debe evocar la ausencia de la que procede todo, debe mostrar que toda palabra «viene del silencio y regresa al silencio»². La materia del poema se hace incorpórea ya que se trata de retener, al sacrificar el objeto sensible, «su casi desaparición vibratoria» (Mallarmé). Esta palabra poética, que se opone tanto al lenguaje ordinario como al lenguaje de pensamiento, se aleja del mundo: «En ella el mundo retrocede y los fines desaparecen, en ella el mundo se calla»³. El silencio es entonces el todo que ocupa el espacio poético. El lenguaje literario que está desligado de las funciones que caracterizan al lenguaje bruto, el expresar, representar o comunicar, adquiere así el poder de impugnación y de creación de un vacío en el que aparece el vacío original del que todo surge. Una creación que, en realidad, no es creación de nada, ya que no crea nada ni dice nada. Siendo esto así, ¿cómo dar cabida a este todo silencioso en el poema? Ésta es la pregunta que recorre la búsqueda de Mallarmé, y el poema *Igitur* es una manera de tratar de dar alcance a esta ausencia. Pero, como decíamos, también hay otra vertiente que, a primera vista, puede resultar contradictoria. Esta otra postura consiste en advertir que todo lo que en el lenguaje corriente pasa desapercibido y carece de importancia deberá tener la capacidad de hacer evidente esa ausencia que el lenguaje literario quiere alcanzar. El mayor elemento para conseguir esto será lo que Valéry denominó “la física del lenguaje” a través de la cual se podría recoger esa “vibratoria”, el devenir rítmico del ausentamiento, y retirada de las palabras hacia su silencio original - éste es el cambio que podría decirse que se produce de *Igitur* a *Una tirada de dados*⁴-. De este modo, el sonido, el ritmo, pero también los blancos del papel y las palabras sobre éste, alcanzarán una importancia crucial.

¹ Respecto a esta doble búsqueda, Blanchot afirma: «La literatura está repartida en dos pendientes. La dificultad está en que ellas dos, aunque en apariencia irreconciliables, no conducen a obras ni objetivos distintos y en que el arte que pretende seguir una vertiente está ya en el otro lado.» (*Ibid.*, p. 294.)

² Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 33.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ Blanchot dedica al poema de *Igitur* un artículo recopilado en *El espacio literario* en el que ofrece una lectura muy singular del poema. En él critica la salida que Mallarmé propone a la experiencia de la noche donde el poeta quiere alcanzar la ausencia, la nada, pero encuentra que esta nada no puede ser negada sino que se afirma, «dice la nada como ser, la inacción del ser» (Blanchot, M., *El espacio literario*, op.

«El efecto es de un gran poder expresivo: en verdad sorprendente. Pero la sorpresa reside también en el hecho de que Mallarmé se oponga aquí a sí mismo. He aquí que devuelve al lenguaje, cuya fuerza irreal de ausencia había considerado, todo el ser y toda la realidad material que el lenguaje estaba encargado de hacer desaparecer. El «vuelo tácito de abstracción» se transforma en un paisaje visible de palabras. No digo ya: una flor; la dibujo con palabras.»¹

El movimiento efímero del nombrar queda reflejado en la consistencia de la materialidad como presencia de la palabra que evoca el vacío que deja el objeto cuando éste desaparece. La parte material del lenguaje adquiere de este modo un papel fundamental pues «únicamente su presencia es la prenda de la ausencia de todo lo demás»².

Las consecuencias de esta reflexión nos conducen de nuevo hacia la necesidad y leyes propias de la literatura. Hay un punto en el que esta reflexión sobre el ausentamiento del objeto como lo propio del lenguaje literario y la presencia de las palabras se articula. Blanchot concede a Mallarmé el haber inaugurado una reflexión que habría sido ignorada hasta él y también posteriormente³. Esta reflexión tiene como punto central las relaciones espaciales de la escritura. Las palabras sólo están ahí por el campo en el que se extienden y relacionan: «El espacio poético, fuente y “resultado” del lenguaje, no es nunca al modo de una cosa, sino que siempre “se espacia y se disemina”»⁴. Respecto a esto, Blanchot reprocha a Heidegger el haber mantenido una confianza en las palabras «concentradas en ellas mismas», «consideradas fundamentales y atormentadas hasta que se haga escuchar la historia del ser en la historia de su formación»⁵, olvidando la relación entre las palabras y el campo anterior que permite estas relaciones. Esto es precisamente lo que para Mallarmé constituye lo esencial del

cit., p. 101). *Igitur* se convierte así en un intento por hacer posible esa ausencia y obtener de ella una posibilidad. Esta posibilidad es representada en el poema por el suicidio como certeza y reposo en la muerte con el que finaliza. Más tarde trataremos la noción de muerte en Blanchot y veremos cómo su posición es opuesta a esta conclusión. Aunque advierte que no se debería aceptar plenamente, afirma que «tal vez *Un golpe* [tirada] *de dados* sea la comprobación de ese fracaso, la renuncia a dominar la desmesura del azar por una muerte soberanamente medida.» (*Ibid.*, p. 107) Esta nada silenciosa obrada en la muerte contrasta fuertemente con el poema *Un coup de dés*.

¹ Blanchot, M., *El libro por venir*, trad. de Cristina de Peretti y Emilio Velasco, Madrid, Trotta, 2005, p. 282.

² Blanchot, M., *La parte del fuego*, *op. cit.*, p. 36.

³ Es necesario señalar que esta advertencia que hace Blanchot es anterior a la publicación del libro de Jacques Derrida que lleva el nombre de *La diseminación* (cf. Derrida, J., *La diseminación*, trad. de José María Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975) y que precisamente trata en profundidad este aspecto.

⁴ Blanchot, M., *El libro por venir*, *op. cit.*, p. 276.

⁵ *Ibid.*

lenguaje: «Para Mallarmé el lenguaje no está formado por palabras ni siquiera puras: el lenguaje es aquello en lo que las palabras ya siempre han desaparecido y ese movimiento oscilante de aparición y desaparición.»¹ Este mismo campo es en el que la emoción poética se proyecta sin que se trate de la proyección de «un sentimiento interior» o de «una modificación subjetiva», sino que esta emoción es precisamente la caída en un extraño “afuera” al que se está arrojado.

La oscilación entre la flor ausente y la flor dibujada con palabras se comprende en el intento por devolver a las palabras el espacio de sus relaciones. De este espacio, el azar está excluido, pues en la pretensión de captar el devenir rítmico del ausentamiento del mundo, ya no se trata de hacer aparecer el mundo, sino «el conjunto de relaciones que existen en todo» y que es el movimiento de estas relaciones. Este movimiento no tiene nada de azaroso: «El azar no da inicio a un verso, eso es lo grande»², y continúa: «[...] lo que debemos pretender sobre todo es que, en el poema, las palabras – que ya son suficientemente ellas como para no recibir una impresión externa – se reflejen unas sobre otras hasta que parezca que no tienen un color propio, sino que son exclusivamente transiciones de la gama.»³ A partir de esta certidumbre de un lenguaje que responde a unas leyes propias a las que hay que atender para responder a su necesidad, Mallarmé idea el proyecto del *Libro*, el Libro donde se contenga el todo de estas relaciones, un Libro a la medida del universo. De este Libro, el escritor debe estar excluido, pues éste pide «la desaparición elocutoria del poeta» (Mallarmé). Sobre esta desaparición necesaria, Blanchot señala el aspecto que a su juicio es el más importante. El poeta debe desaparecer bajo la presión de la misma ley que opera en la palabra esencial. Se solicita al poeta la misma desaparición que en las palabras era la «desaparición vibratoria» para que su rastro no sea más que su «desaparición elocutoria».

Mallarmé afirmará de la poesía: «La Poesía es la expresión, mediante el lenguaje humano llevado a su ritmo esencial, del sentido misterioso de los aspectos de la existencia; de ese modo, dota a nuestra estancia de autenticidad y constituye la única tarea espiritual.»⁴ Estas palabras que pueden recordar a Hölderlin y al análisis de Heidegger sobre el poder de fundación de la poesía, son interpretadas por Blanchot de un modo muy diferente al ofrecido por el filósofo alemán:

¹ *Ibid.*

² Mallarmé citado en *ibid.*, p. 264.

³ Mallarmé citado en *ibid.*

⁴ Mallarmé citado en *ibid.*, p. 279.

«Porque, para Mallarmé, lo que fundan los poetas, el espacio – abismo y fundamento de la palabra -, es lo que no permanece y la estancia autentica no es el refugio donde el hombre se resguarda sino que, debido a la perdición y a la sima, tiene que ver con el escollo y esa «memorable crisis» que es la única que permite alcanzar el vacío inestable, lugar en el que la tarea creativa comienza.»¹

Nos preguntábamos en qué consistían estas leyes propias de la literatura que se alejaban del realismo y del psicologismo que Blanchot repudiaba en las Letras. Estas leyes propias eran las que obligaron a Kafka a dar el paso del sentimiento subjetivo a la distancia de extrañeza respecto a lo escrito, una extrañeza que impedía la vuelta sobre un sí mismo. En Mallarmé, el lenguaje se funda sobre la ausencia de lo que se enuncia. El lenguaje ya no es lo que se dice ni el medio de decirlo, sino una suerte de retraimiento y de espaciamento donde las palabras no son un núcleo de sentido sino la diseminación de un sentido no localizable, disperso, que retira a quien habla, del mismo modo y por el mismo movimiento, el habla como poder. Para ambos, la literatura no consiste en la operación por la que el lenguaje se plegaría sobre sí mismo sino que, por el contrario, la literatura es el modo por el que el lenguaje toma la mayor distancia respecto a sí. No pudiendo estar más que fuera de sí, la literatura se constituye como la experiencia de una separación, de un intervalo o de una fractura. Estas modalidades de la interrupción y del retraimiento son la forma misma que toma la literatura. Por ello también, tanto para Kafka como para Mallarmé, la literatura tiene la extraña misión de hacer real, no lo imaginario, sino su propia imposibilidad, obteniendo, de aquello que amenaza con arruinarla, su única posibilidad.

¹ *Ibid.*

2. LA PARADOJA TEMPORAL EN EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

2.1. «Una nada trabajando en la nada»: la paradoja de Hegel.

Comenzar a escribir es aceptar no saber si lo escrito hará de quien escribe un escritor. Así lo afirmaba Hegel en la *Fenomenología* y por ello aconsejaba a quien quisiera escribir que comenzara a hacerlo inmediatamente ya que, en caso contrario, no podría resolver la contradicción que da inicio a la actividad literaria. Si quien quiere escribir requiere contar con el talento para hacerlo, necesita escribir para que esas dotes sean confirmadas. En el caso de que no lo haga, quedarán por siempre pendientes de afirmarse. Según esto, el escritor sólo descubre su talento después de haber escrito y, sólo después de haberlo hecho, obtiene el derecho a denominarse a sí mismo escritor. El escritor, según la terminología hegeliana, sólo se realiza después de la obra. Sin embargo, esta obra, para que sirva como realización del escritor, debe darse como un proyecto previamente concebido. Está claro que aquí se produce una contradicción que Hegel formaliza así:

«El individuo no puede saber lo que es mientras no es llevado, a través de la operación, a la realidad efectiva; parece entonces no poder determinar la meta de su operación antes de haber operado; y en todo caso, debe, siendo consciente, tener primero ante sí íntegramente la acción como íntegramente suya, es decir, como meta.»¹

Es preciso romper el círculo vicioso de la obra que oscila entre afirmarse como el proyecto anterior que no necesitaría realizarse si fuese realmente dado de manera consciente, y la obra que no puede ser proyectada sino sólo realizada y que pide

¹ Hegel citado en Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 273. Esta cita en la traducción española que ofrece Wescslao Roces (con la colaboración de Ricardo Guerra) dice así: «Por lo tanto, el individuo no puede saber lo que *es* antes de traducirse en realidad mediante la acción. Parece, pues, según esto, que no pueda determinar el *fin* de su obrar antes de haber obrado; pero, al mismo tiempo, siendo conciencia, debe tener ante sí previamente el obrar como algo *totalmente suyo*, es decir, como *fin*.» Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wescslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 235.

empezar de cero, sin saber hasta dónde se llegará y sin saber si llegará a ser una obra. Como decimos, Hegel aconseja «comenzar inmediatamente y pasar inmediatamente al acto», pero lo que esto implicará será el aceptar convertirse en «una nada trabajando en la nada»¹. Mientras el escritor encuentre la manera de ponerse a escribir, el escollo será superado, pero nada puede garantizarle de antemano lo que de ello obtendrá. De esto se deriva que el escritor no se dedica a una mera actividad, sino que escribir constituye para él la posibilidad misma de ser, una posibilidad que no obstante se presenta desde su origen como incierta y así se mantiene más allá del reconocimiento del talento al que Hegel concede cierta seguridad. De esto último dan cuenta multitud de testimonios de escritores que, a pesar de haber creado grandes obras y de haber cosechado excelentes críticas, dudan de sus dotes y describen como terrorífico el momento de ponerse a escribir. Claudel confiesa a Gide: «La experiencia pasada no sirve de nada: cada nueva obra plantea problemas nuevos, ante los cuales uno experimenta todas las incertidumbres y todas las angustias de un debutante». Péguy afirma: «Nunca emprendo una obra nueva sino temblando. Vivo en el temblor de escribir»². Este paso, el paso a la escritura, parece ser el paso hacia donde el ejercicio del poder deja de ser un poder disponible. La obra no supone tampoco la culminación de esta actividad ni ofrece la seguridad reconfortante de una identidad adquirida. Escribir es comenzar siempre a escribir a partir de lo indeterminado y con vistas a la indeterminación. Es por ello que la relación entre el escritor y la obra, así como con el otro elemento indispensable, el lector, se vuelve una tentativa infinita por fijar la relación original que les une y les separa en esa correspondencia en la que se requieren todos los términos.

Qué es esta indeterminación “originaria” y cómo se constituye como indeterminación será lo que trataremos de abordar en esta parte. Un diálogo con Heidegger aparecerá más o menos explícitamente a lo largo de estas páginas pues recordemos cómo empieza la importante conferencia que pronunció en 1936 titulada

¹ Blanchot atribuye esta frase a Hegel (Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 274). En la traducción española: «Si nos representásemos la conciencia como algo que va más allá de esto y que pretende llevar a la realidad otro contenido, nos la representaríamos como una *nada* trabajando *hacia la nada*.» (Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 234.)

² «¿Cómo no temblar?», se preguntaba Derrida en una de sus últimas intervenciones públicas: «El pensamiento del temblor es una experiencia singular del no-saber; y preciso aún más, después de haber dicho: “hay que temblar, no temblamos jamás lo suficiente cuando proponemos un discurso, una filosofía o una política del temblor”, agrego que el temblor, si es que existe, excede todo “hay que”, toda decisión voluntaria y organizada, todo deber bajo la forma de la ética, del derecho y de la política. La experiencia del temblor es siempre la experiencia de una pasividad absoluta, absolutamente expuesta, absolutamente vulnerable, pasiva ante un pasado irreversible así como ante un porvenir imprevisible.» Derrida, J., «¿Cómo no temblar?», trad. de Esther Cohen, revista *Acta poética* 30-2, otoño, 2009, p. 24.

«El origen de la obra de arte» y veremos cómo su propósito no es diferente al de Blanchot:

«Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia. La pregunta por el origen de la obra de arte pregunta por la fuente de su esencia. Según la representación habitual, la obra surge a partir y por medio de la actividad del artista. Pero ¿por medio de qué y a partir de dónde es el artista aquello que es? Gracias a la obra; en efecto, decir que una obra hace al artista significa que si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a la obra. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos soporta tampoco al otro por separado. El artista y la obra son en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte.»¹

La pregunta que Blanchot dirige al arte – donde predomina sobre todo la reflexión sobre la literatura, y más sobre la novela y el relato que sobre el poema –, se centra en cómo éste llega a constituirse y cómo es posible que llegue a hacerlo cuando lo que el arte inaugura es la transgresión de lo posible para mantenerse en lo imposible. La búsqueda de su origen se convierte en la imposibilidad de alcanzar ese punto original

¹ Heidegger, M., *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 11. No realizaremos un estudio comparativo entre la obra de Blanchot y Heidegger aunque sí elaboraremos una reflexión sobre ciertos aspectos que consideramos relevantes ya que abren a un diálogo explícito o implícito entre ambos autores. Por el momento, antes de entrar en ellas, señalaremos una serie de cuestiones que Blanchot plantea y que Heidegger había planteado anteriormente. Sus respuestas parecen corresponder a un enfoque o a una aproximación que toman por esencial aspectos comunes. Sin embargo, sus respuestas difieren, y esta diferencia es aún más notable por lo que había de común en el planteamiento de la cuestión. Estos planteamientos comunes podrían reducirse esencialmente a dos problemáticas que constituirán, muy posiblemente, una de las más importantes aportaciones de Blanchot a la filosofía.

1. El origen no es algo dado sino la apertura, no lo posible sino la posibilidad (por lo tanto también la imposibilidad pues nada posible podría anunciarlo). Esta potencia de apertura, complejizada por el encubrimiento que contiene y la disimulación a la que no se opone, es lo característico del arte y hacia donde el arte se dirige. El arte es palabra de origen y la tarea del artista es la búsqueda de ese origen. Si es así como se plantea la reflexión sobre el arte, la reflexión de ambos autores se diferencia en aspectos fundamentales.

2. La intervención del artista en la obra no es accidental pero, por una serie de aspectos que analizaremos, debe delegar de su poder como poder de obrar. La muerte es aquello que se lo permite o precisamente la que no le permite permitírselo. Las posturas de Blanchot y Heidegger sobre esto serán radicalmente opuestas, y las consecuencias de esta distancia no dejarán de abrirse a otras problemáticas que no sólo serán de orden ontológico o estético sino, como iremos viendo a lo largo de este trabajo, también ético y político.

que la obra pone de manifiesto pero que al mismo tiempo oculta, manteniéndose en una reserva que impide un acceso y sólo permite una búsqueda infinita: «buscándolo allí donde lo imposible lo preserva, y por eso, cuando se da por tarea captarlo en su esencia, su tarea es lo imposible; entonces, sólo se realiza en una búsqueda infinita, porque es propio del origen estar siempre velado por aquello que origina»¹. La obra que quiere elevarse a la esencia del arte se adentra en el espacio de lo imposible y desea mantenerse lo más cerca de ese lugar. «¿Pero por qué la obra desea lo imposible cuando se convierte en la preocupación por su origen?»² Porque cuanto más se acerque a ese punto, más experimentará el riesgo profundo, el exilio y el error. A diferencia de Heidegger – volveremos sobre este punto para desarrollarlo más ampliamente –, la obra de arte no vuelve más habitable el mundo ni más seguro el suelo sobre el que se erige. La obra de arte no es unificadora de las tensiones que provoca, ni es lo que se logra, sino que es lo que está llamado al fracaso. Si la obra está orientada hacia «el origen que siempre nos precede», este origen remite en Heidegger al abismo de ser, un abismo fecundo; para Blanchot, en cambio, remite a un afuera estéril.

«Este exilio que es el poema hace del poeta el errante, el siempre extraviado, aquel que está privado de la presencia firme y la residencia verdadera. Y esto debe entenderse en el sentido más grave: el artista no pertenece a la verdad porque la obra es lo que escapa al movimiento de lo verdadero, que de algún modo siempre pone en duda, se sustrae a la significación designando esa región en la que nada permanece, donde lo que tuvo lugar no ha tenido, sin embargo, lugar, donde lo que recomienza, aún no ha comenzado nunca, lugar de la indecisión más peligrosa, de la confusión de donde nada surge y que, afuera eterno, es muy bien evocado por la imagen de las tinieblas exteriores en las cuales el hombre se somete a la prueba de aquello que lo verdadero debe negar para convertirse en la posibilidad y vía.»³

La literatura se desarrolla en un espacio en el que el lenguaje tiene como única vocación acoger lo indecible, acoger un lenguaje que en el caso de la poesía es la abertura a un habla aún no expresada, un habla que aún no es habla, un habla que es

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 223.

² *Ibid.*, p. 225.

³ *Ibid.*, pp. 226-227.

siempre un habla por venir. Como comenzábamos a ver a través de la idea de espacialización y diseminación en Mallarmé, el espacio del lenguaje representa la capacidad de un despliegue ilimitado. En este espacio infinito todo es movimiento sin posibilidad de detención, sin posibilidad de cumplimiento. El origen de este movimiento es inaccesible y reenvía a la noción de recomienzo, un comienzo que es siempre recomienzo y que responde a la incertidumbre de lo que no tiene lugar pero vuelve bajo el modo de una repetición eterna.

Comenzar a escribir entraña la paradoja de dar un comienzo no sólo a esa nada desde la nada de la que hablaba Hegel, sino la de lograr interrumpir ese murmullo original que Blanchot atribuirá al origen que ignora todo comienzo. Si la ruptura del comienzo llega a ser posible, se debe a que el escritor “olvida” esta imposibilidad, permitiendo la transformación de la ausencia de posibilidad, la ley de la obra, en el comienzo del canto. La palabra original no pertenece a un tiempo anterior al de la escritura, y si la obra es el “olvido” para el artista de esta imposibilidad, esta nueva posibilidad no es ni anterior ni posterior a la imposibilidad de escribir, es contemporánea y es su tensión.

2.2. El «aún no» perfectamente cumplido de la poesía: Hölderlin, Heidegger.

La poesía debe preceder al poeta y, sin embargo, el poeta *es* en la medida en que la poesía le ofrece su modo de existencia. No se trata de un reto lógico, «esta contradicción es el corazón de la existencia poética, es su esencia y su ley»¹. Ella nos remite a una de las formas mayores de la imposibilidad que la literatura contiene.

Blanchot se detiene sobre la paradoja que hemos expresado parcialmente a través de Hegel. La poesía es su emblema, pero la literatura tampoco está exenta de esta cuestión que su propia existencia plantea y que, en muchas ocasiones, se convierte en su tema. Introduciendo la poesía de René Char, esta paradoja se vuelve a formular:

«Es una de las exigencias del poder poético. El poeta nace por el poema que crea; es segundo en relación con lo que hace; es posterior al mundo que ha suscitado y con respecto al cual sus relaciones de dependencia suscitan todas las

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 112.

contradicciones expresadas en esa paradoja: el poema es su obra, el movimiento más verdadero de su existencia, pero el poema es lo que le hace ser, lo que debe existir sin él y antes que él, dentro de una conciencia superior donde se unen lo oscuro de la tierra y la claridad de un poder universal de fundar y de justificar.»¹

Uno de los poetas que ha experimentado y expresado del modo más riguroso su lugar inestable pero fundamental respecto a una obra a la que atribuirá poderes esenciales, fue Hölderlin. Sobre su poesía, Heidegger afirmará: «la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente *el poeta del poeta*.»²

Blanchot emprende un comentario sobre este modo de poetización que necesita al poeta como mediador en el artículo titulado «La palabra “sagrada” de Hölderlin». La primera parte de este artículo gira alrededor de la interpretación de Heidegger sobre la poesía pero sin pretender ser un comentario al comentario de Heidegger sino, más bien, una breve constatación de la reserva que contiene el poema y que le hace ser siempre más rico, incluso en la más alta expresión de su humildad, que cualquier comentario. Si no hay un comentario que pueda agotar el porvenir del poema, se debe a que en él habita lo que «aún no» ha sido expresado. Según Blanchot, Heidegger atiende fielmente las relaciones que se establecen en la poesía de Hölderlin, aunque la rigidez del comentario se delata constantemente frente a la ligereza que alcanzan las palabras del poema – signo de ello es la crítica constante que Blanchot dirige a la historia oculta pero accesible que Heidegger encuentra en las palabras y que admite que Hölderlin desconocía -.

El poema sobre el que Blanchot se detendrá es aquel que comienza por el verso «Como cuando en un día de fiesta», un poema que carece de título, que fue compuesto por Hölderlin en 1800 pero que no se dio a conocer hasta 110 años después. El ensayo de Heidegger, que toma como título este mismo verso, consiste en una minuciosa interpretación de las siete estrofas que componen este himno. Uno de los términos clave para Heidegger en esta aproximación es el término «Abierto» que atribuye a la

¹ *Ibid.*, p. 96.

² Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2005, p. 38.

Naturaleza¹. La Naturaleza es omnipresente, poderosa, hermosa, «está presente en todo lo real»² aunque «impide imperceptiblemente cualquier intento de acceder a ella.»³ Según Blanchot, este « Abierto » habría que entenderlo, siguiendo a Heidegger, como «el movimiento de apertura que permite que aparezca todo lo que aparece»⁴ o, en palabras del mismo Heidegger, como «el espacio abierto en el que los inmortales y los mortales y toda cosa pueden llegar a encontrarse.»⁵ Sin embargo, Blanchot señala que este término responde a un doble movimiento que problematiza la definición del filósofo alemán. Es cierto que en Hölderlin se encuentra esta definición de lo «Abierto» por la que se afirma que primero es necesario que se dé el movimiento de apertura para, posteriormente, permitir el abrirse de lo que se abre (Blanchot se refiere al momento en que Heidegger traduce el término Naturaleza por el término griego *φύσις* del que Heidegger dirá: «significa salir a lo abierto, es el aclarar del claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo»⁶, por lo tanto, condición de posibilidad de todo lo que aparece en tanto que aparece; es lo que transfiere algo posterior a lo inicial); pero, en otra poesía, *Das Offene* señala el proceso contrario: es preciso encontrar lo abierto para que pueda darse la posibilidad de ver en la libertad de lo abierto (lo posible antecede a toda posibilidad transfiriendo algo anterior a lo inicial, ¿podría hablarse de una cierta condición de imposibilidad?). Respecto a la interpretación de Heidegger, Blanchot ahonda en la contradicción por la que se requiere al mismo tiempo al poeta como mediador después pero también antes de que tenga lugar el medio “acogedor” (y ya poetizado) que permite al poeta poetizar. Éste es el aspecto sobre el que nos interesará detenernos, en primer lugar porque ayuda al desarrollo del acercamiento a la literatura que proponemos en esta parte, pero también porque consideramos que la lectura que Blanchot ofrece en este artículo de la obra de Hölderlin es de gran valor y de una profundidad remarcable.

Si el poeta es el mediador, entonces la poesía será el medio y la posibilidad de esta mediación entre los dioses y los hombres, entre lo lejano y lo próximo. Ella pone en juego la existencia en su totalidad permitiendo que tenga lugar algo así como la existencia considerada como la presencia de Todo o «la totalidad sin límites», lo que

¹ Respetamos la mayúscula que Blanchot concede a este término, “Naturaleza”, como también al de “Abierto” y “Sagrado” a pesar de que en nuestra traducción del texto de Heidegger no ha sido conservada.

² Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 59.

³ *Ibid.*

⁴ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 108.

⁵ Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 68.

⁶ *Ibid.*, p. 63.

denominábamos la Naturaleza. Pero, ¿dónde encuentra el poeta esta Naturaleza que, para darse como tal, ha de ser poetizada? La respuesta de Blanchot es la siguiente: «Ella misma sólo es presencia como Todo si el poeta la llama, y desgraciadamente no puede llamarla, ya que, para ser capaz de esta llamada, para existir como poeta, tiene precisamente necesidad de la milagrosa omnipresencia de la que él aún falta»¹. Le falta la omnipresencia que la poesía es la única capaz de otorgarle. El poeta necesitará, por lo tanto, la mediación de la poesía para llegar a la posibilidad que la poesía ofrece. Se muestra así el desajuste temporal por el que se requiere el canto del poeta antes de su llegada.

«el poeta, que es quien pronuncia el canto, sólo puede venir al mundo si el mundo es el Universo conciliado y pacificado, capaz de rodearlo, de abrazarlo, de “educarlo” poéticamente, es decir, un universo donde el poeta, ya presente, realiza su obra, donde los hombres son una comunidad, donde el canto de esta comunidad lo recibe uno sólo y donde los propios dioses encuentran su verdad y su lugar entre los vivos.»²

Es la condición misma del poeta el vivir en esta imposibilidad, el existir fuera de su tiempo, como presentimiento de sí: «tiene ya que ser como lo que será más tarde»³. El mismo Hölderlin experimentó esta forma de existencia desfasada respecto a su tiempo del que decía que era un tiempo de miseria, el tiempo mismo del impasse entre los dioses que se habían ido y los que aún no han llegado. Sumido en la nada del abandono, este tiempo de espera muestra una doble cara: por una parte, es una espera angustiosa y vana; por otra parte, el que el poeta tenga que existir en la anterioridad a lo pleno, es lo que dota a la espera de porvenir pues «esta existencia siempre venidera del poeta es lo que hace posible todo futuro y mantiene firmemente la historia en la perspectiva del “mañana”»⁴. Esta doble falta, el Todo que para ser Todo necesita del poeta, y el poeta que no ha obtenido del Todo la fuerza para llamarlo, es apaciguado por el *presentimiento* del poeta. Este presentimiento tiene una implicación temporal que Heidegger: «El presentimiento piensa hacia adelante, hacia lo lejano, que no se aleja, sino que por el contrario está viniendo. Pero como lo venidero mismo todavía reposa y

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 111.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

se queda atrás en su inicialidad, presentir lo venidero es al mismo tiempo un pensar hacia adelante y hacia atrás.»¹ La cuestión obligada será entonces: ¿cómo es posible este presentimiento si todo falta, si falta el poeta y si falta la Naturaleza? La respuesta que nos da Blanchot coincidiendo con la de Heidegger es: porque antes del poeta existe el poema, poder previo a todo y que dota a todo de posibilidad. Tomándolo de un verso de Hölderlin, Heidegger denominará a esto lo Sagrado pero en un sentido restringido que marca la diferencia con la lectura que nos ofrece Blanchot. Para Heidegger, lo Sagrado es «la interioridad de lo Sagrado» («El nombrar poético dice lo que lo llamado mismo, por su esencia, obliga a decir al poeta. Obligado de este modo, Hölderlin llama a la naturaleza “lo sagrado”»²) mientras que para Blanchot indica, además de esa fuerza de la que emana Todo, «la interioridad de lo Sagrado en la interioridad del poeta»³. De nuevo nos encontramos con una precisión que señala hacia el poeta y a una “experiencia” que lo compromete. Cuando Heidegger responde a la cuestión sobre qué es lo Sagrado afirmando que lo Sagrado es el caos, lo hace, según Blanchot, atendiendo a la tradición de la época y “falseando” la experiencia de Hölderlin que consistió, nos dice Blanchot, en «una búsqueda del caos como tal, una experiencia de la noche. Ni el caos, ni la noche se dejan sentir de manera absoluta. Al contrario, noche y caos terminan siempre por certificar la ley, la forma y la luz»⁴. Es por ello que Blanchot propone pensar lo Sagrado, no a partir de la experiencia del caos que remite a la noche, sino del día: el día que no es el mero reverso de la noche ni lo que ilumina (recordemos la frase de Heidegger: «La noche es el presentimiento, en reposo, del día»⁵), sino el día que antecede al día, lo anterior a que se haga la luz, anterior al caos y a los dioses, principio de aparición de todo lo que aparece y posibilidad de la comunicación⁶.

El presentimiento del poeta le conduce a lo Sagrado, a la fuente de la que todo mana, principio de la venida que como él es un «aún no», un «aún no» que pone en contacto lo Sagrado con el poeta. De esta manera podemos resolver el primer escollo, el cómo es posible la existencia del poeta si tiene la necesidad de encontrarse en el Todo

¹ Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 61.

² *Ibid.*, p. 64.

³ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 114.

⁴ *Ibid.*

⁵ Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 64.

⁶ Debemos destacar aquí que posteriormente Blanchot hablará en estos términos de una noción a la que le vinculamos estrechamente: la noción de la noche o, para no conducir a equívocos, la noción de la experiencia de la *otra* noche. Parece que para Blanchot es importante aquí separar a Hölderlin de la *noche* para evitar confundirlo con la noche del romanticismo, en concreto con la *noche* de Novalis, puro reverso del día.

para existir y, al mismo tiempo, el Todo necesita del poeta para ser Todo. La venida de lo Sagrado, «venida previa a todo “algo viene” y por la cual “todo” viene, el Todo viene»¹ nos da una respuesta a través de la coincidencia de éste con el modo del presentimiento que es la existencia del poeta, pero también obliga, ahora que la miseria se torna promesa, a formular otra pregunta: «si hay el Universo donde todo se comunica, ¿para qué el poeta?, ¿qué le queda por realizar?»² ¿Acaso se necesita del poeta cuando el mismo Hölderlin afirma: «La Naturaleza, divinamente presente, no ha menester del habla»? Si hay necesidad de la intervención de lo humano es porque lo que es sin límites necesita del límite de este “sin límites” y esto es lo que toma forma en el poema. Frente al lenguaje como devenir que es el lenguaje de los dioses, el lenguaje humano es el que ofrece la forma finita que permite «el derramamiento del devenir». Así se justifica la posibilidad de la existencia poética, pero esta posibilidad es la prueba de una imposibilidad más profunda. Una imposibilidad que Blanchot trata de señalar como el misterioso e injustificado origen que remite tanto a la existencia del poeta como al contenido de la poesía. ¿Por qué si lo Sagrado es lo anterior a la comunicación, lo anterior a lo conocido, puede ser objeto del habla y pasar a la exterioridad del canto, de la escritura? Esta interrogación que asedia los textos de Blanchot obtiene la única respuesta que puede dar cuenta de lo injustificado:

«Verdaderamente, precisamente, eso no es posible, es imposible. Y el poeta sólo es la existencia de esta imposibilidad, así como el lenguaje del poema es sólo la repercusión, la retrasmisión de su propia imposibilidad, es el recordatorio de que todo lenguaje del mundo, ese habla que tiene lugar y se desarrolla en el ámbito de la facilidad radical, tiene como origen un acontecimiento que no tiene lugar y está vinculado a un “Hablo, pero no es posible hablar”, del que procede el poco sentido que permanece en las palabras.»³

Heidegger encontró un asidero en el silencio como un puente por el que lo Sagrado llegaría al habla. Blanchot duda de que Hölderlin otorgue esos poderes al silencio pues encuentra que éste está marcado por los mismos problemas que el lenguaje, y que este silencio no es la plenitud del silencio sino el vacío de la ausencia de

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 116.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 118-119.

habla. Sólo queda hablar, ésta es la exigencia a la que obedece el poeta, aunque hablar sea lo imposible, aunque en la transcripción de lo Sagrado, lo Sagrado se mantenga inexpresado. La existencia venidera del poeta es el lugar en el que las oposiciones llegan a su máxima tensión. Es él quien debe soportar la luz cegadora para que ésta ilumine, es él quien debe ser desgarramiento y para ello ser desgarrado porque «quien quiera asumir el poder de la comunicación debe perderse en lo que transmite»¹. El poema obliga al poeta a desaparecer obteniendo de ello el poder de lo que se realiza a través de la desaparición: la posibilidad del poema, lo Sagrado en la exterioridad del canto porque ya no hay interioridad alguna, pues el poeta ahora está o es en lo Abierto («quien quiera encontrar lo oscuro debe buscarlo en el día, mirar el día, convertirse en día para sí»²).

Hablar es una exigencia, aunque sea contradictoria. Entraña la contradicción de la escritura y del escritor: angustia ante el vacío, promesa de un habla por venir; un tiempo que nunca es “suyo”: nunca contemporáneos de sí mismos, proyectados hacia lo que todavía no es, llevados ahí por lo que nunca ha tenido lugar habiendo tenido, desde siempre, lugar. Una precaria instalación que la obra no volverá justificable pues ella misma es lo injustificado, lo que exige que el escritor se pierda y que hace perderse a quien a ella se asoma, pues el lector no ocupa tampoco un lugar seguro. Los comentarios que ayudan a comprender las obras, las lecturas comprensivas que diseccionan y separan contenidos, se multiplican y diseminan, se comunican con nuevos comentarios que pueden añadirse infinitamente y, sin embargo, no agotar ni un ápice el «aún no» perfectamente cumplido y expresado en la obra literaria y en el arte en general. Este «aún no» que es la existencia del poeta es también la existencia de la obra que responde a la exigencia del arte.

Musil también supo ver este «aún no» como lo propio de la literatura en la que los pensamientos aún no son pensamientos como lo son en la reflexión filosófica, lo cual les preserva al mismo tiempo que les expone a la inseguridad de no poder habitar sobre un terreno estable. Guiado por la lectura de Musil, Blanchot afirma:

«Ese «aún no» es la literatura misma, un «aún no» que, como tal, es cumplimiento y perfección. El escritor tiene todos los derechos y puede

¹ *Ibid.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 122.

atribuirse todos los modos de ser y de decir, salvo la tan frecuente palabra que aspira al sentido y a la verdad: lo que se dice en lo que se dice aún no tiene sentido, aún no es verdad, aún no y nunca tanto; ese aún no es el esplendor presuntuoso que antaño se denominaba belleza. El ser que se revela en el arte es siempre anterior a la revelación: de ahí su inocencia (porque no tiene que ser redimido por la significación) pero también, si está excluido de la tierra prometida de la verdad, su infinita inquietud.»¹

La escritura es el camino hacia ese punto en el que algo anterior es revelado pero cuya revelación, si la hay, no puede ser más que posterior, en un «aún no» que se mantendrá, posiblemente para siempre, bajo ese modo de suspenso pero también de condena y vigilancia. Es por ello que la realización de la obra deberá, de algún modo, coincidir con su desaparición.

2.3. El centro y el afuera de la obra.

Como vamos viendo, la poesía no es simplemente el poder de nombrar una realidad existente, sino que el lenguaje que ahí se emplea pretende ser anterior a lo que se nombra y anterior a quien lo nombra, abriendo la posibilidad a la existencia de lo nombrado y de quien lo nombra. Este habla se afirma como un absoluto puesto que prescinde o, al menos, pretende anunciarse independientemente de quien lo enuncia y de las circunstancias de la enunciación. Quien habla, quien lo escucha y lo que ese habla designa parecen obtener su existencia a partir de este lenguaje y de su hecho original. Sin embargo, un lenguaje así es imposible, y la razón de esta imposibilidad Blanchot la sitúa en el hecho de que un lenguaje de este tipo sólo se realiza renunciando a sí mismo, es decir, no realizándose, manteniéndose como imposible y, por lo tanto, no pudiendo afirmarse como absoluto más que disolviéndose y quebrándose. Blanchot afirma de la poesía:

«La búsqueda de la totalidad, bajo todas las formas, es la pretensión poética por excelencia, una pretensión donde está incluida, como su condición, la

¹ Blanchot, M., *El libro por venir*, op. cit., p. 182.

imposibilidad de su realización, de modo que si le sucede realizarse lo hace en cuanto que eso no se puede hacer y porque el poema pretende comprender en su existencia su imposibilidad y su irrealización.»¹

La experiencia literaria es la experiencia por la que nos vemos expuestos a ese punto en el que «la realización del lenguaje coincide con su desaparición»². La obra pertenece a esa ambigüedad esencial por la que, por una parte, es afirmación - la obra no dice otra cosa más que “que *es*”, ignorando todo lo demás, de ahí su soledad - mientras que esa afirmación de su ser se mantiene ajena a toda verificación o justificación. La obra de arte *es*, no es ni acabada ni inconclusa, sólo es y no responde a nada más que a ese silencioso y pasivo ser. Es por ello que, a la vez que la obra se realiza y se muestra como obra - no hay nada más real ni nada más evidente -, no muestra nada ni se funda sobre nada. «Porque este momento que es como la obra de la obra, que, fuera de toda significación, de toda afirmación histórica, estética, expresa que la obra es, este momento sólo es, si la obra se compromete en la prueba de lo que, de antemano, siempre arruina la obra y siempre restaura la superabundancia vana de la inacción.»³

Si la poesía y la literatura en general se caracterizan por esta imposibilidad de realizarse, una dificultad más se añade al ser de la obra a partir de la diferencia que Blanchot establece entre la obra y el libro. Que el escritor escriba un libro pero que este libro no sea *aún* la obra implica, por una parte, la incapacidad del autor para intervenir sobre esta última, puesto que de lo único que dispone es del libro. Este libro es el «sustituto» para el escritor de la obra. Es lo que se le devuelve y está en condiciones de retener cuando se acerca a «la violencia abierta de la obra»: «El escritor pertenece a la obra, pero a él sólo le pertenece un libro, un mudo montón de palabras estériles, lo más insignificante del mundo»⁴. El espacio abierto de la obra se opone así al espacio cerrado del libro sin que esto quiera decir que el libro sea un mero accidente de la obra. Hay necesidad del libro para la afirmación de la obra. El libro no es la obra pero porque *aún no* es la obra, porque es *el libro aún por venir*. La obra pasa necesariamente por el libro aunque éste es el paso del movimiento infinito entre «la escritura como operación y la escritura como ociosidad», como *désœuvrement*, como lo que escapa al trabajo

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 100.

² Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 38.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

negativo de la historia y se resiste a ocupar un lugar fijo y sometido a una soberanía ajena a la suya.

El libro está vinculado a la cultura, él es el soporte que sirve como archivo del saber y que incluso se identifica con éste. Pero, antes de nada, es necesario separar las diversas formas que adopta el libro. Una de ellas es la del libro empírico. Ésta sería la que ahora definíamos como archivo de un saber determinado. Otra sería la que, de formas diferentes, los románticos alemanes, Hegel y luego Mallarmé definieron como un absoluto - no se origina a partir de una posibilidad previa - en el que se refleja la totalidad de las relaciones. Éste último llegaba a denominarse la Obra, con mayúscula. Estas dos modalidades descritas, el libro y la Obra, comparten una misma característica: son la presencia de un saber que se hace presente de manera virtual y que es accesible de forma inmediata. Blanchot lo define así: «El libro envuelve, desenvuelve el tiempo y conserva ese desenvolverse como la continuidad de una presencia donde se actualizan presente, pasado y futuro.»¹ Blanchot encuentra en el libro la afirmación del modo de cumplimiento dialéctico (dialéctica del discurso y el discurso como dialéctica), es decir, el medio que permite el cumplimiento para la captación y acabamiento de lo que de otra manera se mantendría inacabado. Sin embargo, hay también otra forma de comprender el libro y ésta es la que nos conduce hacia la obra como afirmación de «la ausencia de libro». Bajo esa modalidad de ausencia, habría que entender una reserva que, en la medida en que siempre difiere de sí, siempre este libro queda abierto a un porvenir (esta modalidad Blanchot la atribuye, como también le atribuye la segunda modalidad, la de la Obra como lugar donde se reúne todo el saber, a Mallarmé). En este caso, el libro no coincide consigo mismo, sino con la ausencia de obra. El libro ya no es el destino de la obra. En el libro la escritura se cumple y, a la vez, desaparece. En realidad, esta escritura que no tiene como destino la presencia de y en el libro, se dirige hacia «la ausencia de libro». Mientras que el libro puede firmarse, la obra exige de quien la escribe que renuncie a sí y que no se designe a través de ella. Por ello la escritura que se dirige hacia esa ausencia es exclusivamente exterioridad, «es exteriorizada», pues se mantiene ajena a toda forma de presencia. El libro que no coincide consigo mismo es un libro que no pretende una forma de comunicación transparente ni un orden sometido a la unidad. El libro que está ahí, sin embargo, no está todavía, aún no ha llegado.

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 545.

La forma en la que este «aún no» se hace posible es gracias a la intervención de dos elementos esenciales al ser de la obra: la intimidad entre quien la escribe y entre quien la lee: «El escritor escribe un libro, pero el libro no es la obra; la obra sólo es obra cuando, gracias a ella, la palabra ser se pronuncia en la violencia de un comienzo que le es propio; acontecimiento que se realiza cuando la obra es la intimidad de alguien que la escribe y alguien que la lee»¹. Por lo tanto, la “experiencia literaria” no reside ni en la materialidad de la obra – el libro – ni en el sentimiento que suscita en el escritor o en el lector. Lo que Blanchot propone como experiencia literaria problematiza las relaciones entre interioridad y exterioridad, entre sujeto y objeto. La obra misma es el movimiento por el que el libro, el escritor y el lector se encuentran confundidos y llevados hacia un afuera que es el espacio propio de la obra. Ella no tiene un lugar en el mundo, no es el lazo que pone en relación al escritor, al lector y a lo que en la obra se manifiesta. Escritor y lector son necesarios, pero igualmente expulsados hacia ese lugar donde la obra, más que constituirse, se disipa. El espacio literario no es entonces la abertura a un mundo habitable – armonioso, auténtico, original o verdadero – sino el exilio en el desierto, en el Afuera, en lo que es sin abrigo, donde todo falta. En ese espacio del afuera no puede encontrarse un comienzo, sino que ahí reina lo que siempre ya ha comenzado, un recomienzo como inexorable repetición de lo que no conduce a ninguna parte. Es esa ninguna parte lo que manifiesta la obra, y esa ninguna parte es el espacio que pasan a ocupar el escritor y el lector

Blanchot asignará un carácter múltiple a la obra. Por una parte, existe como imagen y punto de atracción para el escritor que nunca comienza a escribir un libro sino una obra. La obra es para el escritor la atracción hacia una imagen fascinante que no puede recaer bajo su control ni bajo su dominio. Por otra parte, el libro es la tumba que cobija la obra y que, por medio de la lectura, en tanto que operación liberadora, por un «Lazaro, *veni foras*», la hace aparecer. «El libro, está allí; pero la obra aún está oculta, tal vez radicalmente ausente, en todo caso disimulada, oscurecida por la evidencia del libro, detrás del cual espera la decisión liberadora, el *Lazaro, veni foras.*»² ¿Qué aparecerá bajo esa losa que encubre la obra, que la oculta y la disimula? ¿Podrá la lectura volverla transparente, permitiendo que tenga lugar lo que de otro modo no puede más que ocultarse? La lectura a la que se refiere Blanchot no es aquella que busca que la

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., pp. 16-17. La expresión «la intimidad abierta de alguien que la escribe y de alguien que la lee» vuelve a aparecer en la página 31 del mismo libro.

² *Ibid.*, pp. 182-183.

obra se haga presente. Al contrario, la operación resucitadora de la lectura es la que permite la fuga de la obra para que la obra no sea más que esta fuga, el instante suspendido que suspende el sentido.

«[...] “el sentido de todo” milagro es dado por aquel de la lectura, a saber, no una operación milagrosa que desafía una naturaleza dada, sino esa “danza con un compañero invisible” que caracteriza la lectura “ligera”, no erudita, [...] no “envuelta en devoción y casi-religiosa”, la única lectura que no fija el libro en objeto de “culto”, que puede ser incluso “inculta” y que así se abre a la retirada de la obra. El sentido del milagro es el de no dar lugar a un sentido que excede o que se desvía del sentido común, sino solamente a un suspenso del sentido en un paso de baile.»¹

La lectura no es por lo tanto la operación que consiste en alzar la piedra del sepulcro tras la que se encontraría el cuerpo que milagrosamente recobraría la vida, sino que lo que permite es que aparezca la obra como el lugar de la fuga de sentido.

Si ésta es la operación que libera la obra, sin embargo el escritor no tiene este acceso que permite la lectura. Un «*Noli me legere*» le detiene. No se trata de una simple prohibición ni de un movimiento negativo, este «*Noli me legere*» es la única forma de aproximación que le es permitida al escritor, una aproximación que le rechaza y excluye y que viene a cortocircuitar esa reciproca donación de identidad en torno a la cual nos interrogamos: el escritor necesita la obra, la obra necesita del escritor; el escritor es siempre un escritor sin obra, la obra *es* sin remitir a quien la ha escrito. El escritor, como decíamos, pertenece a la obra pero, de nuevo, bajo la modalidad de lo que hemos dado en llamar el tiempo del «aún no»: «él pertenece, en la obra, a lo que es siempre antes de la obra». La única forma de existencia que adquiere la obra para el escritor es la de una fuerza que le expulsa hacia un afuera de la obra. Sin embargo, atraído por la obra que se presenta bajo la forma de una imagen fascinante, el escritor es atraído hacia ese centro de la obra donde queda prisionero, habitando en un espacio donde reina la fascinación y en un tiempo que es una ausencia de tiempo. Dos movimientos contemporáneos: un movimiento de atracción y un movimiento de repulsión; dos fuerzas simultáneas: una fuerza centrípeta y una fuerza centrífuga. René Char afirmaba que el escritor es «la

¹ *Ibid.*, p. 143.

génesis de un ser que proyecta y de un ser que retiene»¹. Estos movimientos opuestos pero no contradictorios muestran cómo el permanecer fuera de la obra es al mismo tiempo perder la posibilidad de salir de ella.

El escritor habita en el afuera de la obra al mismo tiempo que es atraído hacia su centro. Comenzar a escribir es escuchar la exigencia de la obra que pide un comienzo, dejarse guiar por la imagen fascinante que empuja al escritor, olvidándose de toda dificultad, hacia el lugar en que la imagen ocupa todo el espacio de la noche. Esta pasión que le empuja hacia la imagen, este deseo, debería ser por siempre «el amor realizado del deseo que sigue siendo deseo»² (Char), y mantenerse, para ello, en el afuera desde el que puede vislumbrar el centro. Pero el escritor, culpable de impaciencia, interrumpe esta tensión que le mantenía en el «aún no» de la obra. Para librarse de este «aún no», realiza el salto que cree que le permitirá terminar lo interminable, bajo la esperanza de alcanzar lo que es inalcanzable y de poner fin a la errancia infinita. La impaciencia es entonces la falta más grave que puede cometer el escritor: «La impaciencia en el seno del error es la falta esencial, porque desconoce la verdad misma del error, que impone como ley no creer nunca que el fin está próximo y que uno se acerca a él: no se puede terminar con lo indefinido, nunca hay que tomar como inmediato, como lo ya presente, la profundidad de la ausencia inagotable.»³ Esta grave falta del escritor que le hace creer que lo lejano está próximo y que va a poder retener ese murmullo incesante del comienzo, le puede llevar a romper la tensión a la que está expuesto y creer que podrá conducir, a la luz del día, la fuente. Así, sin quererlo, pues lo que desea es otra cosa, pone término a la obra, que para él no será ya la obra sino el libro que no podrá leer. Pero otro movimiento también es posible, y es tan grave o más que aquél que empujaba al escritor a creer que podía poner fin a lo que carece de límites. Ésta será la falta de Kafka quien, siendo tan consciente del espacio desértico de la literatura, no era capaz de encontrar lo que pudiera poner fin a ese error infinito, no era capaz de procurarse la despreocupación por la que el fin se vuelve la posibilidad de un nuevo comienzo:

«Kafka, tal vez a pesar suyo, sintió profundamente que escribir es entregarse a lo incesante, y por angustia, angustia de la impaciencia, preocupación

¹ Citado en *ibid.*, p. 189.

² Citado en *ibid.*, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 72.

escrupulosa de la exigencia de escribir, se privó casi siempre de ese salto que permite la conclusión, esa confianza despreocupada y feliz por la cual (momentáneamente) se pone término a lo interminable.»¹

Vemos así que la impaciencia puede conducir tanto hacia el fin como hacia la imposibilidad de poner término a lo que carece de límites. Pero este fin no es más que momentáneo. Puesto que la impaciencia es el modo de procurarse la posibilidad del recommienzo, la impaciencia no puede oponerse a la paciencia. Una llama a la otra en la medida en que una no puede procurar un límite para la otra.

El escritor prisionero y el escritor expulsado configuran el complejo trazado entre libro y obra. La obra para el escritor carece de fin, es sólo recommienzo. Si la acaba, algo de lo que nunca podrá estar seguro, tendrá el libro del que obtendrá su identidad, pero no la obra que se proponía. Obra y escritor nunca serán contemporáneos: «El que escribe la obra es apartado, el que la escribió es despedido. Quien es despedido, además, no lo sabe. Esta ignorancia lo preserva, lo distrae, autorizándolo a perseverar. El escritor nunca sabe si la obra está hecha.»² El lector tendrá la obra siempre que el escritor sólo tenga el libro. Escritor y lector tampoco son contemporáneos. De hecho, la lectura es caracterizada por Blanchot por un Sí ligero, feliz, del que el creador está privado debido a la profundidad vacía que para él supone la obra. «La lectura es más positiva que la creación, más creadora, aunque no produzca nada. Participa de la decisión, tiene su ligereza, irresponsabilidad e inocencia. No hace nada y todo está realizado.»³ Obra, escritor y lector sólo serán contemporáneos mientras todos ellos se mantengan bajo la modalidad temporal del «aún no». Esa “contemporaneidad” podría ser llamada «comunidad literaria», una comunidad por la que circula la obra bajo su carácter de «*désœuvrement*».

«Entre el libro que está ahí y la obra que nunca está por anticipado, entre el libro que es la obra disimulada y la obra que sólo puede afirmarse en el espesor presente de la disimulación»⁴, se produce la ruptura en el horizonte de sentido, pues lo que la obra anuncia es lo que *aún* no tiene sentido. La obra comunica entonces lo que ese “aún” muestra: la imposibilidad de reposo, el momento suspendido del sentido, ese momento en el que el lector y el autor pueden incluso confundirse.

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 184.

⁴ *Ibid.*, p. 183.

2.4. La atracción de la imagen fascinante.

La relación entre el escritor y la obra está marcada por lo “incesante”, por lo “interminable”. Si escribir conduce al autor a una afirmación sobre la que no tiene autoridad porque le retira todas las modalidades del poder, también debe retirarle el poder de interrumpir ese murmullo inicial que es el origen de la literatura. No obstante, escribir es burlar esta prohibición pues sólo se escriben libros interrumpiendo este “murmullo”. Blanchot afirma que «la obra dice la palabra comienzo»¹, pero este comienzo es anterior a todo comienzo. La obra no comienza, remite a un tiempo donde la obra sería «espantosamente antigua», «cosa del pasado, en un sentido distinto del de Hegel»². No obstante, al mismo tiempo, hace actual el momento en el que pretende afirmarse bajo la apariencia de un punto de partida, de una iniciativa. «Es el punto del día que precedería al día. Ella inicia [...], pero sigue siendo lo misterioso excluido de la iniciación y exiliado de la clara verdad»³.

Si la obra es lo que se excluye del comienzo al mismo tiempo que pronuncia esa palabra, el tiempo de la escritura deberá ser un tiempo sin presente y sin presencia. Blanchot denominará a este tiempo «el tiempo de la ausencia de tiempo» (tiempo sin actualización), y lo ligará a lo que hemos comenzado a definir como la fascinación. Éste no es un tiempo negativo, es el tiempo donde reina la indecisión, «donde nada comienza, donde la iniciativa no es posible, donde antes de la afirmación ya hay el regreso de la afirmación»⁴. En este tiempo donde no hay posibilidad de comienzo, todo surge bajo una forma que no se deja conocer sino sólo reconocer. Es un tiempo en el que «reina el recomienzo eterno»⁵, donde «reina la fascinación»⁶. El escritor habita entonces en la indecisión del recomienzo. Escribe bajo la exigencia de «perseverar recomenzando lo que para él no comienza nunca, de pertenecer a la sombra de los acontecimientos y no de su realidad, a la imagen y no al objeto, a lo que hace que las palabras mismas puedan transformarse en imágenes, apariencias, y no en signos, valores, poder de verdad.»⁷. La escritura⁸, dice Blanchot, «traza, pero no deja trazas»,

¹ *Ibid.*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸ Es importante señalar que, a partir de los años sesenta, Blanchot comienza a utilizar el término “escritura” de un modo más preciso a la vez que más general. En la segunda parte de este trabajo

no deja un rastro que pudiera reconducir hacia un origen diferente de ella misma. Lo que traza retorna a ella como exterioridad, de modo que retorna sin posibilidad de encontrarse con un “sí mismo”, de regresar al reposo de la identidad. Por lo tanto, no se constituye como tal ni se unifica: «Cuando comenzamos a escribir, no comenzamos o no escribimos. Escribir no va a la par de un comienzo.»¹ Su origen no es reductible a un comienzo como tampoco el comienzo de la experiencia literaria puede entenderse si no es por su modo de existencia siempre anterior y siempre futura respecto a sí misma.

La reflexión sobre la imagen ligada a la fascinación adquiere una importancia central en *El espacio literario*. La relación con la imagen inaugura una relación que no es del orden del conocimiento sino del orden de la fascinación. Si ver supone que entre el que mira y el objeto observado hay una distancia, la fascinación arruina esta distancia como distancia medible. Frente a una distancia que permite la observación, la fascinación implica el contacto donde «lo visto se impone a la mirada, como si la mirada estuviese tomada, tocada»². La fascinación guarda así una estrecha relación con la pasividad ya que implica la pérdida del poder de ver asociado al poder de conocer.

Respecto a la literatura y a la poesía, lo imaginario y la imagen parecen ser la materia de la que estos se componen. Sin embargo, la relación entre la imagen poética y el mundo no es el resultado, como habitualmente se supone, de la facultad de trasladar o traducir, a través del poder evocador de la imagen, objetos o sensaciones. Volviendo de nuevo a la necesidad de las relaciones propias del poema, Blanchot afirma:

«Las imágenes, en el poema, no son en absoluto una designación o una ilustración de las cosas y de los seres. No son tampoco la expresión de un recuerdo completamente personal, de una asociación completamente subjetiva de elementos puestos juntos. Por ejemplo, al ver sobre las tejas redondeles de luz que parecen un plumaje, digo: el sol hace de pavo real sobre el tejado; pero no se

mostraremos cómo la reflexión que durante los años cuarenta y cincuenta se centraba en la literatura, se traslada hacia la escritura y el pensamiento. Esta utilización del término escritura podría haber sido adoptada (como otros tantos términos que toma prestados de Bataille, Lévinas, etc.) a partir de los escritos y de la reflexión que realiza Derrida en torno a esta noción. Decimos que este término remite a un campo más amplio que el de la literatura porque ya no se trata de señalar el espacio de la ficción y de lo imaginario, sino de la escritura como aquello que problematiza la posibilidad de que ésta remita a un origen, la manifestación de una ruptura con un sistema de identidad y de unidad, una puesta en cuestión de la relación entre lo escrito y la subjetividad del autor, de la presencia o de una temporalidad articulada a partir del presente. Desde luego, esta problemática Blanchot la había encontrado en la literatura, pues ella es, por excelencia, la que se nutre de estas rupturas y la que las expone al constituir su corazón y su ley.

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 548 (traducción ligeramente modificada).

² Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 25.

trata de una metáfora, de un indicio exterior, muy ajeno a los valores poéticos; [...] en tanto que esté ligada a un lenguaje del que no se puede tener la clave, no aportará nada más que algo inútil y arbitrario, sin poder ni justificación.

La imagen, en el poema, no es la designación de una cosa, sino la manera en que se realiza la posesión de esta cosa o su destrucción»¹

Por una parte, la imagen nos da, como afirmaba Mallarmé, la presencia de una ausencia mientras que, por otra parte, restituye, no el objeto evocado y ahora ausente, sino su fondo; no lo visible, sino su «materia-emoción». Preguntarnos por la imagen será, por lo tanto, remitirnos al espacio propio de la literatura y la relación que ésta establece con el mundo.

Según la concepción corriente, la imagen viene después del objeto: primero se da el objeto y *después* se extrae de él su imagen. Esta modalidad del *después*, que establece tanto una jerarquía como una cronología, será la que Blanchot va a poner en cuestión. Si se consiente este orden, lo que habría que aceptar es que la imagen es la subordinada del objeto y, por extensión, el lenguaje literario, si aceptamos que éste está formado por un lenguaje imaginario y que en él el lenguaje se convierte en imagen, sería segundo respecto al lenguaje real en tanto que mera trasposición de éste. Por el contrario, si no hacemos depender la imagen de la trasposición ideal del objeto, veremos como ésta está ligada a una «extrañeza elemental y a la informe pesadez del ser presente en la ausencia»². El arte, que tiene como condición el desviarse del carácter de uso que caracteriza a los objetos, se apoya en la semejanza propia de la imagen. «La categoría del arte está ligada a la posibilidad que tienen los objetos de “aparecer”, es decir, de abandonarse a la pura y simple semejanza detrás de la que no hay nada más que el ser. Sólo aparece lo que se ha entregado a la imagen, y todo lo que aparece es, en este sentido, imaginario.»³ El *aquí* de la imagen tiende peligrosamente a transformarse en *un ninguna parte* y, lo que en ella vemos, se relaciona con el abismo de lo que no tiene a qué parecerse, pues no es reflejo más que de ese *ninguna parte* expuesto en un *aquí*. Un doble movimiento de la imagen es caracterizado por Blanchot en «Las dos versiones de lo imaginario». Estas dos versiones se expresan en la ambigüedad de una imagen que,

¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 103.

² Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 247.

³ *Ibid.*

«“a veces”, habla todavía del mundo, “a veces” nos introduce en el medio indeterminado de la fascinación, “a veces” nos da el poder de disponer de las cosas en su ausencia y gracias a la ficción, reteniéndonos así en un horizonte rico de sentido; “a veces” nos empuja hacia allí donde las cosas están tal vez presentes, pero en su imagen, y donde la imagen es el momento de la pasividad, y no tiene ningún valor, ni significativo ni afectivo, es la pasión de la indiferencia.»¹

Blanchot continúa esta aproximación a través del fondo del que la imagen mana, un fondo indiferente en el que nada se afirma. La imagen vendría a afirmar aquello que se resiste a su constitución de cosa. Ese fondo vacío del que aflora la imagen remite a las dos versiones de lo imaginario de las que no se puede disponer separadamente debido a la ambigüedad que las confunde: por una parte, la imagen es lo que permite dar contorno a lo informe, es la posibilidad de poseer la cosa a través de su negación vivificante; pero, por otra parte, es lo que no permite remitirse a nada anterior o exterior a la imagen, de modo que la imagen, si es semejanza, es semejanza con respecto a sí misma, es decir, semejanza con lo ausente. Es por ello que Blanchot parafrasea la parábola de la Biblia diciendo que «*el hombre es deshecho según su imagen*»², pues la imagen presenta el error y el errar de lo que no puede reposar en un referente.

Es cierto que la imagen parece reproducir el mismo movimiento de abstracción que el que se opera en la Idea o concepto. Sin embargo, la irreductibilidad entre la imagen y el concepto consiste en una heterogeneidad irreductible, pues la imagen no es del orden del conocimiento ni de la memoria. La imagen es una fuente de atracción y de olvido: «la *imagen* de un objeto no sólo no es el *sentido* de este objeto y no ayuda a su comprensión, sino que tiende a sustraerlo, manteniéndolo en la inmovilidad de una semejanza que no tiene a qué parecerse.»³ La imagen no es posterior al objeto, no es la sombra o la idea de la cosa.

Por otra parte, la imagen, alejada de la representación, podría comprenderse como aquello que hace aparecer, revelar o producir la esencia. Sin embargo, mientras que Heidegger propone, contra la representación, la revelación, Blanchot propondrá la semejanza. Si en «El origen de la obra de arte» Heidegger parece conducirnos a una

¹ *Ibid.*, p. 252.

² *Ibid.*, p. 249.

³ *Ibid.*

reflexión donde la obra de arte se erigía en su verdad entendida como desvelamiento, para Blanchot la imagen es precisamente la que abre el fondo de la indiferente semejanza: «Busco, sin lograrlo, decir que hay un habla en que las cosas no se ocultan, no se muestran. Ni veladas ni desveladas; ahí está su no-verdad. [...] alcanzar un modo de “manifestación”, pero que no fuese del velamiento-desvelamiento.»¹

La imagen rompe así la dualidad entre lo visible y lo invisible, entre lo velado y lo desvelado, manteniéndose en la ambigüedad entre ambas bajo el modo de la semejanza. Ésta es una de las temáticas sobre las que gira el relato *En el momento deseado*, a través de la cual los personajes, accesibles-inaccesibles, buscan encontrarse y reconocerse en vano:

«Terribles son las cosas cuando emergen fuera de sí mismas, con una semejanza donde no tienen tiempo de corromperse ni origen para encontrarse y donde, siendo eternamente semejantes, ellas no se afirman a sí mismas, sino que más allá del sombrío flujo y reflujo de la repetición, afirman el poder absoluto de esta semejanza que no es de nadie y que no tiene nombre ni cara.»²

La imagen que, en una de sus versiones, permite dar forma a lo indefinido, pierde este poder cuando la imagen está ligada a la fascinación, su otra versión, pues «la fascinación es la pasión de la imagen»³. En ese momento, la imagen se impone y, como dice el narrador del relato *En el momento deseado*, estar fascinado es verse borrado. Estar fascinado, estar bajo la pasión de la imagen, es dejar de ver, no poder conocer, es dejar de habitar en el espacio de la luz y de la sombra, del día y de la noche, para entrar en la *otra* noche, el espacio del error, de la dispersión y de la eterna reiteración. «Ver, en el sueño, es estar fascinado, y la fascinación se produce cuando, lejos de aprehender a distancia, somos aprehendidos por la distancia, asediados por ella. En la vista, no solamente tocamos la cosa merced a un intervalo que nos la despareja de obstáculos, sino que la tocamos sin que este intervalo nos obstaculice. En la fascinación quizá ya estamos fuera de lo visible-invisible.»⁴

Una versión dice que la imagen es la ausencia hecha presente, de modo que la ausencia es de algún modo aprendida y dominada pero, la otra versión, deshace toda

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., pp. 36-37.

² Blanchot, M., *En el momento deseado*, trad. de Isabel Cuadrado, Madrid, Arena, 2004, p. 75.

³ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 26.

⁴ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 37.

forma de aprensión de la imagen, ya que es la imagen la que toma como rehén a quien a ella se acerca. De este modo, la imagen como elemento de lo imaginario fractura la noción de identidad y de presencia, así como la posibilidad de remitir a un origen. La imagen que no remite más que a sí misma, no es del todo ella misma y no ofrece nunca una garantía al no formar parte del orden de la presencia.

2.5. El único episodio del relato.

En las páginas que tratan sobre el mito de Orfeo, Blanchot concede una importancia central al momento de la mirada, al «movimiento de volverse» hacia Eurídice, movimiento prohibido, pues este «volverse es la pasión del pensamiento, la exigencia decisiva»¹ para el escritor. Asimismo, el capítulo titulado «La mirada de Orfeo» es descrito como el «punto» hacia el que «parece dirigirse el libro [*El espacio literario*]]»², su centro de atracción, un centro fijo que es tan incierto como imperioso.

En *Las metamorfosis*, Ovidio narra la historia de Orfeo, el poeta que tras perder a su amada osa descender al Hades con el fin de recuperarla. Gracias a su canto, consigue entrar donde a otros mortales no les era permitido hacerlo. A cambio, sólo se le impone una consigna: no mirar a Eurídice pues, si lo hace, la sacrificará en el mismo momento en que la vea. Por el contrario, si obedece, podrá conducir a Eurídice hacia la luz del día donde podrá mirarla sin peligro y observarla en su realidad humana. Orfeo, por impaciencia, olvida la orden de los dioses y se vuelve para mirar a Eurídice. En el momento en que va a abrazarla, ese momento tan deseado, ella se desvanece.

Blanchot afirma que Orfeo «olvida la obra que debe cumplir, y la olvida necesariamente porque la exigencia última de su movimiento no es que haya obra, sino que alguien se enfrente a ese “punto”, capte su esencia allí donde esa esencia aparece, donde es esencial y esencialmente apariencia: en el corazón de la noche.»³ Lo que Orfeo

¹ Blanchot, M., *La amistad*, trad. de J. A. Doval Liz, Madrid, Trotta, 2007, p. 177.

² Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 4.

³ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 161. En el libro *Maurice Blanchot et le déplacement d'Orphée*, Chantal Michel destaca que Blanchot omite un aspecto importante del mito de Orfeo: los dioses están ausentes en el relato de Blanchot. Estos dioses son, en el mito griego, el origen de la ley que prohíbe a Orfeo que se vuelva para mirar a Eurídice, como también es su ascendencia divina la que dota a Orfeo de su canto. Esta ausencia no es accidental. Así lo afirma el autor: «Toda explicación de orden teológico está excluida de “La mirada de Orfeo”, pero esta exclusión no da lugar a la negación de todo misterio; al contrario, la eliminación por Blanchot de toda trascendencia en “La mirada de Orfeo” llama la atención sobre la insuficiencia y la incapacidad para el espíritu humano que, a falta de una explicación racional, le conduce inexorablemente a la constatación de una falta, de una ausencia. Es esta falta, que se

desea es mirar a la Eurídice que habita en las sombras, experimentar la profundidad de lo que carece de medida. Atendiendo a este deseo, Orfeo mira a Eurídice y, en ese momento, se aparta y se disipa en lo indefinido. Orfeo, impaciente por ver lo prohibido, arruina la obra por olvido y despreocupación, pero esta despreocupación, esta transgresión que condena la obra, también es su exigencia profunda: «La inspiración es mirar a Eurídice sin preocuparse por el canto, en la impaciencia y la imprudencia del deseo que olvida la ley.»¹ Esta impaciencia conduce a que la obra alcance un fin, un fin que, como hemos visto, siempre llega por la negligencia y no por la decisión del escritor. La mirada de Orfeo es a la vez el comienzo de la obra - el momento en que la obra, por despreocupación, se libera – y un acontecimiento sin fin para el poeta porque, una vez que se ha caído en el abismo y la dispersión, ya no tiene poder ni sobre él, ni sobre Eurídice, ni sobre la obra. Este movimiento del fracaso y de la pérdida de todo lo que deseaba, aquel que la tradición griega condena por su desmesura, Blanchot señala que es aún un movimiento hacia la obra, hacia su origen, ahí donde la obra desaparece: «Aun ante la obra maestra más evidente, en la que brillan el resplandor y la decisión del comienzo, también estamos frente a algo que se apaga, obra que de nuevo se vuelve invisible, que no está, que no estuvo nunca.»² En el canto está encerrado lo que sacrifica al canto. Este sacrificio se produce cuando escribir por preocupación (cantar para llegar a Eurídice, para llegar a ese origen o murmullo que sólo puede habitar en el espacio de las sombras) conduce al instante que libera a la obra de la preocupación (el canto y Eurídice no son tan importantes como ver lo invisible). Es así como lo que se pone en obra para la obra se dirige hacia lo que deshace la obra, el *désœuvrement* que habita en el corazón de la obra y la paradoja que la constituye:

«Escribir comienza en la mirada de Orfeo, y esa mirada es el movimiento del deseo que quiebra el destino y la preocupación del canto; y en esa decisión inspirada y despreocupada alcanza el origen, consagra el canto. Pero para descender hacia ese instante Orfeo necesitó el poder del arte. Esto quiere decir: no se escribe si no se alcanza ese instante hacia el cual, sin embargo, sólo se

manifiesta por el eterno retorno del misterio del origen, la que explica el recurso frecuente a la trascendencia. Es precisamente este círculo vicioso, que hace oscilar al pensamiento humano entre la resolución dialéctica de las contradicciones y la trascendencia, el que la obra de Blanchot no cesa de recordar.» (Michel, Ch., *Maurice Blanchot et le déplacement d'Orphée*, Saint-Genouph, Librairie Nizet, 1997, p. 44.)

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 163.

² *Ibid.*, p. 164.

puede dirigir en el espacio abierto del movimiento de escribir. Para escribir ya es necesario escribir. En esta contradicción se sitúan la esencia de la escritura, la dificultad de la experiencia y el salto de la inspiración.»¹

La obra, cuanto más se acerca a su centro, más se aproxima a su desaparición, a su *désœuvrement*. Pero éste no es el único aspecto que Blanchot resalta de este mito. Ésta es también la experiencia que se puede hacer al asomarse al relato de Ovidio. En el momento en que todo debe ser revelado, cuando se ha seguido a Orfeo hasta el Hades y, ascendiendo, se ha mirado atrás, la obra revela no revelar nada, conteniendo en su centro esta imposibilidad, el espacio de la disolución y de la pérdida. Pues, ¿cómo imaginar a Eurídice en el espacio de la muerte?

El escritor que quiere mirar frente a frente el objeto de su deseo, el motor de la obra, aquello que se le burlaba y que obligaba a comenzar a escribir sin tener la visión nítida de la razón y de la finalidad que le llevaba a empezar a hacerlo, cuando por fin tiene la oportunidad de atraparlo, descubre que una ceguera irreversible se lo impide. Sin embargo, por esa fascinación que le lleva hasta la noche, y que en la noche le hace entrar en la *otra* noche, la obra se ha escrito. Cuando en esa *otra* noche cree encontrar el objeto de su fascinación, despreocupado por la obra e impaciente por poseer aquello que hasta ese momento sólo era una imagen, pone fin a la obra consagrándola a costa de su ruina y de la ruina de su objeto.

El escritor es aquel que debe entrar en el reino de la noche, en la fascinación de lo Oscuro. «Quien se consagra a la obra es atraído hacia el punto en que ésta se somete a la prueba de la imposibilidad. Experiencia específicamente nocturna, experiencia de la noche.»² Lo que Blanchot pasará a denominar como «la *otra* noche», aquella que ya no es el reverso del día y que no garantiza su sentido, es el espacio donde aparece un «todo ha desaparecido». Esta noche no es acogedora porque ni siquiera se abre, no se puede acceder a ella: «tener acceso a ella es acceder al afuera, es permanecer fuera de ella y perder para siempre la posibilidad de salir de ella.»³ En esta noche habita lo que se da bajo el signo de la imposibilidad de tener lugar, y lo que se da bajo el signo de la imposibilidad de tener lugar ocupa siempre el corazón del relato como si hubiese tenido lugar.

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 154.

Del mismo modo que *El espacio literario* tiene como centro de atracción la mirada de Orfeo, *El libro por venir* se abre con el canto de las Sirenas a las que Ulises consigue burlar gracias a su ingenio. Si Orfeo mira lo prohibido, Ulises evita escuchar el canto mortal de las Sirenas. Pero el triunfo de este último es sólo aparente, en realidad es un fracaso. Las Sirenas siguen ocupando un lugar en el corazón de *La Odisea*.

El canto de las Sirenas, un canto enigmático e imposible de escuchar ni de relatar saliendo indemne, Ulises cree reducirlo a un canto humano, a un canto inofensivo. Asimismo, como Ulises, Homero ha tenido que sobrevivir al canto mortal para poder narrar este episodio y continuar la navegación. Pero también, al igual que Ulises, ha tenido que escuchar el canto y vivir el encuentro-desencuentro con las Sirenas. En el centro de todo relato se encuentra ese punto que amenaza con la pérdida de rumbo, un punto donde se aspira al encuentro imposible entre Orfeo y Eurídice, Ulises y las Sirenas, Acab y la ballena, K. y el Catillo, etc¹. Todo relato tiene como único elemento la narración de este mismo episodio, un encuentro que sólo puede producirse en el espacio imaginario de la narración. A diferencia de la novela cuya temática es la navegación previa, el relato

«es relato de un acontecimiento excepcional que escapa a las formas del tiempo cotidiano y al mundo de la verdad habitual, quizá de cualquier verdad. Por eso rechaza con tanta insistencia todo lo que podría aproximarle a la frivolidad de una ficción (la novela, en cambio, que no dice nada que no sea creíble y familiar, tiene mucho empeño en pasar por ficticia).»²

El acontecimiento sobre el que gira la narración de un relato no es un acontecimiento que habría tenido lugar fuera del espacio imaginario y que, posteriormente, haya sido traslado a la escritura. El relato provee el espacio donde este acontecimiento está llamado a producirse y que es la manera misma por la que el relato espera llegar a tener lugar: «El relato no es la narración del acontecimiento, sino ese acontecimiento mismo, el aproximarse de ese acontecimiento, el lugar donde éste está

¹ Pensemos también, aunque todavía no lo hayamos tratado, en los relatos de Blanchot y, en especial, *El instante de mi muerte*. El encuentro entre ese joven y la muerte es otro buen ejemplo del centro de todo relato.

² Blanchot, M., *El libro por venir*, op. cit., p. 26.

llamado a producirse, acontecimiento todavía por venir y gracias a cuya fuerza de atracción el relato puede esperar, él también, realizarse.»¹

La extraña contradicción por la que se requiere que el escritor haya alcanzado, antes de ponerse a escribir, ese punto que sólo puede alcanzar por medio de la escritura, constituye el misterio y el poder que dotan al relato de una realidad que sólo puede ser realizada en su espacio. El relato no narra más que el propio relato, es decir, que «al mismo tiempo que se hace, produce lo que cuenta»². Une lo que describe con su realidad de relato, de ese modo puede «garantizarla [su realidad] y hallar en ella su garantía»³. Esta es «la ley secreta del relato»:

«Se trata aquí de una relación muy delicada, sin duda de una especie de extravagancia, pero ésta es la ley secreta del relato. El relato es movimiento hacia un punto no sólo desconocido, ignorado, extraño, sino que parece no tener, de antemano y fuera de dicho movimiento, ningún tipo de realidad, pero tan imperioso, sin embargo, que de él solo saca el relato su atractivo; de manera que éste ni siquiera puede «comenzar» antes de haberlo alcanzado, pero, no obstante, el relato y el movimiento imprevisible del relato son los únicos que proporcionan el espacio donde el punto se torna real, poderoso y atractivo.»⁴

Blanchot encuentra aquí la mayor paradoja de la literatura, su ley, su posibilidad y la fuente de su imposibilidad. Así se pregunta: «Pero, ¿acaso no es una ingenua locura? En un sentido. Por eso no hay relato, por eso, no falta el relato.»⁵ Ese acontecimiento que sólo puede tener lugar en el ámbito de la literatura y por medio de ella, nos obliga a pensar la paradoja temporal que nos proponíamos indagar en esta sección y que Blanchot expresa nítidamente en la siguiente fórmula: «Esto parece oscuro y evoca la turbación del primer hombre si, para ser creado, hubiese necesitado pronunciar él mismo, de una manera totalmente humana, el *fiat lux* divino capaz de abrirle los ojos.»⁶

Quizá no haya ejemplo que clarifique de manera más notable esta “extravagancia” del relato como puede hacerlo una de las búsquedas más tenaces de la

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, pp. 27-28.

literatura del siglo XX. La búsqueda de Proust es la búsqueda de un tiempo que nunca fue presente pero que, por medio del descubrimiento de la reminiscencia que abre el ámbito de la imaginación y que debe constituir el objeto de la literatura, se vuelve real; del mismo modo, su *búsqueda* es la de una confirmación de unas dotes de escritor que sólo pueden afirmarse escribiendo y haciendo posible el acontecimiento por medio del relato. El espacio del relato es el único que puede proporcionarle este movimiento - que Blanchot denominará de “metamorfosis” - por el que el movimiento de su existencia podrá ser, no sólo «comprendido, sino restituido, realmente experimentado y realmente cumplido»¹. Volvamos a presentar de nuevo, ahora en referencia a la obra de Proust, la paradoja de la escritura : «¿cómo puede «llegar allí», si lo que tiene precisamente es que estar ya ahí para que la estéril migración anterior se convierta en el movimiento real y verdadero capaz de conducirlo hasta ahí?»² El propio tiempo del relato le permite a Proust experimentar una simultaneidad de tiempos en un espacio vacío y liberado de los elementos que, en el tiempo cotidiano, lo ordenan y separan. Este tiempo «no está *fuera* del tiempo, sino que se experimenta como *afuera*, en la forma de un espacio, ese espacio imaginario donde el arte encuentra y sitúa sus recursos»³. Este mismo tiempo es también el que de alguna forma le hace experimentar la extraña ley del relato: no se puede comenzar a escribir si no es en este tiempo en el que todo es dado al instante pero, en ese tiempo, en realidad, *aún no* se ha comenzado a escribir. Este tiempo puro y suspendido, no por ello menos cumplido según las leyes del imaginario, permite reunir todas las metamorfosis: el Proust “real”, el Proust escritor que escribe incansablemente desde el que será su lecho de muerte, el Proust convertido en narrador de su novela, el narrador que se convierte en el personaje. Todos estos seres son recuperados en *El tiempo recobrado* y reunidos en ese espacio literario. Pero quien escribe no es ninguno de ellos. «Decimos Proust, pero nos percatamos de que desde luego es el radicalmente otro el que escribe, no ya sólo alguien distinto, sino la exigencia misma de escribir, una exigencia que utiliza el nombre de Proust pero que no expresa a Proust, que no lo expresa sino desapropiándolo, convirtiéndolo en Otro.»⁴ Proust se ha convertido en un ser imaginario, habitando *ahí*, en *ninguna parte*, en *ningún momento*, en la misteriosa duración imaginaria por la que todo instante está en una perpetua transformación. En este sentido, la obra de Proust no es producida por el autor, es recibida tras una larga

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

navegación hacia ese punto en el que el relato espera cumplirse y que sólo ahí puede tener realidad. Para que esto sea posible, la obra solicita que el lugar que ocupa el escritor sea un lugar vacío, el lugar de «la afirmación impersonal». No se trata de la realidad previa de esos momentos, sino que produzcan su realidad en ese desarrollo libre e ininterrumpido que es el espacio de la infinita multiplicidad de lo imaginario. Vemos así cómo Blanchot dota al espacio, un espacio que es siempre exterior, de una importancia esencial para la narración y para la expresión del tiempo vacío y suspendido, interrumpido-ininterrumpido, que configura el tiempo de la obra.

La obra de arte no busca establecer nada, no busca que nada permanezca, la figura de la gloria o de la inmortalidad ya no son valores que ostente el arte. Lo que el arte verdaderamente busca, así nos lo muestra Blanchot, es arruinarlo todo, destruirlo todo para que ese todo permanezca exento de cualquier uso anterior. Se podría decir que entonces busca la originalidad que vuelve lo previo caduco, pero éste no es su propósito más profundo: lo que el arte persigue es crear el vacío, «dejar el lugar vacío»¹. Podría decirse al menos que el arte tiene una grave misión, pero esta gravedad no procede más que de su profunda levedad y fragilidad. Pues sabemos que la obra no sólo pide perseverancia, trabajo, concentración, profundidad, sino también despreocupación, distracción, pérdida, y una enorme ligereza. La obra exige «que no nos ocupemos de ella, que no la busquemos como una meta, que tengamos con ella la más profunda relación de despreocupación y de negligencia»². En esa ligereza, en esa falta de valor, se concentra el peso del arte.

¹ *Ibid.*, p. 244.

² *Ibid.*, p. 52.

3. LA MUERTE PREVIA DEL ESCRITOR: LO IMPOSIBLE EN EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

En el primer capítulo de esta parte veíamos que, debido a las leyes propias de la literatura, la experiencia del escritor no podía volcarse en la obra si no era a través de una separación que permitía la afirmación impersonal merced a la interrupción de sentido que el lenguaje literario impone. Posteriormente, analizábamos la paradoja que daba inicio a la actividad literaria. Concluíamos que la actividad literaria sólo podía comenzar a partir de un salto hacia lo indeterminado, una indeterminación que sólo llega a sostenerse bajo el modo de cumplimiento propio de la literatura, es decir, bajo la modalidad temporal de un «aún no». En el tercer capítulo de esta primera parte abordaremos una de las temáticas más importantes y de más calado del pensamiento de Blanchot. Blanchot afirmará que tanto Hegel como Nietzsche y Heidegger han buscado la manera de hacer de la muerte una posibilidad¹. Que el hombre *sea* a partir de la muerte será la afirmación que Blanchot pondrá en cuestión. Sobre ella nos detendremos en las siguientes páginas donde, a través de esta aproximación, volveremos a plantear las preguntas que hemos formulado anteriormente.

Hemos reservado la cuestión de la muerte para abordarla en esta sección de manera extensa. A penas hemos aludido a ella anteriormente a pesar de que residía en el fondo de todas las cuestiones que hemos formulado sobre la literatura y la experiencia literaria. Si la hemos eludido hasta ahora, ha sido con la finalidad de mostrar el lugar específico que Blanchot le concede, pues ésta se encuentra, desde el comienzo, en relación con el movimiento tan difícil de aclarar que es la experiencia literaria. Es más, la muerte va a situarse en el origen de la (im)posibilidad literaria. Por ello, la reflexión en torno a la muerte nos servirá como elemento “vertebrador”, desde un punto de vista metodológico, de las cuestiones que hemos planteado.

¹ Blanchot afirma en *El espacio literario*: «Los tres pensamientos que intentan dar cuenta de esta decisión y que, por eso, parecen aclarar mejor el destino del hombre moderno, cualesquiera que sean los movimientos que los oponen, los de Hegel, Nietzsche y Heidegger, los tres tienden a hacer posible la muerte.» (Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 88).

En primer lugar, Blanchot diferencia entre lo que va a denominar como una «doble muerte»: «una circula en las palabras posibilidad, libertad, tiene como extremo horizonte la posibilidad de morir y el poder de arriesgarse mortalmente; la otra es lo inasible, lo que no puedo alcanzar, que no está ligada a *mí* por ningún tipo de relación, que no llega nunca hacia lo cual no me dirijo.»¹

Proponemos ahora una aproximación a esta doble muerte con el fin de profundizar en el modo en que ha sido planteada la relación entre el hombre, el arte y la muerte.

3.1. La muerte contenta de Kafka.

Kafka anotó en sus Diarios observaciones sobre la relación entre la literatura y la muerte donde afirmaba que es preciso mantener una actitud soberana respecto a la propia muerte para poder escribir². «La capacidad de morir contento», de disponer de la muerte como del poder más elevado y regocijarse en él, Kafka lo presenta como la llave que le permite dar una muerte “verdadera” a los personajes de sus relatos. El escritor que no sea capaz de establecer esta relación de dominio respecto a su muerte, si ante ella flaquea, su habla quedará interrumpida y, entonces, ya no podrá escribir ni, mucho menos, conmover al lector. Pero, ¿qué significa aquí y qué procura esta serenidad ante la muerte? No se trata de que Kafka sea capaz, por la objetividad que este contento le aporta, de emocionar a través de sentimientos que le son ajenos. Kafka afirma que hay que ser capaz de «encontrar en la suprema insatisfacción, la suprema satisfacción y de mantener en el instante de morir la mirada clara que proviene de tal equilibrio. Entonces, este contento está muy cerca de la sabiduría hegeliana, que consiste en hacer

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 95.

² Este pasaje, que corresponde a diciembre de 1914, dice así: «Cuando volvía a casa, declaré a Max que, si los dolores no son excesivos, me sentiré muy tranquilo en mi lecho de muerte. Me olvidé agregar, y luego lo omití adrede, que lo mejor que he escrito hasta ahora se basa en esta capacidad de poder morir contento. Todos estos buenos pasajes, realmente convincentes, tratan siempre de alguien que se muere y a quien le cuesta mucho morir, alguien que lo considera una injusticia y por lo menos una crueldad; y eso es lo que conmueve al lector, por lo menos así lo creo. Para mí, en cambio, que creo ser capaz de aceptar tranquilamente la muerte, semejantes escenas son secretamente un juego, es más, me regocija morir la muerte del que se muere; por lo tanto, utilizo astutamente la atención del lector para concentrada en la muerte, la comprendo mucho más claramente que él, ya que supongo que el se quejará en su lecho y por ese mismo mi queja es lo más perfecta posible; además, no se interrumpe repentinamente como las quejas reales, sólo se apaga hermosa y puramente». Kafka citado en Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 82.

coincidir la satisfacción y la conciencia de sí»¹. Esta sabiduría hegeliana es la que concilia la extrema negatividad, convertida en posibilidad, con lo positivo².

Sin embargo, Blanchot no cree que la reflexión de Kafka se oriente hacia la muerte como posibilidad. Más bien, esta capacidad para morir contento se relaciona con un estar en armonía con el momento de la muerte de los personajes, y esta armonía sólo proviene de un estar ya, de antemano, sometido a esta prueba en «el tiempo indefinido del “morir”» que es el tiempo de la escritura. De este modo vemos que si la capacidad de morir contento permite la escritura, es la escritura la que otorga este don: «*Escribir para poder morir. Morir para poder escribir*». El fin se inscribe como principio, y así llegamos, de nuevo, a la paradoja que da comienzo a la literatura:

«Así como el poeta sólo existe frente al poema y después de él, y aunque sea necesario que haya un poeta para que haya poema, así se puede sentir que, si Kafka se dirige hacia el poder de morir por medio de la obra que escribe, significa que la obra misma es una experiencia de la muerte, y que hay que disponer previamente de esa experiencia para llegar a la obra, y por la obra, a la muerte. Pero también se puede sentir que el movimiento que en la obra es cercanía, espacio y uso de la muerte, no es exactamente el mismo movimiento que conduciría al escritor a la *posibilidad* de morir. Incluso se puede suponer que las extrañas relaciones del artista con la obra, esas relaciones que hacen depender la obra de quien sólo es posible en el seno de la obra, constituyen una anomalía que proviene de la experiencia que transforma las formas del tiempo, pero más profundamente de la ambigüedad de esta experiencia»³.

Llevamos tiempo tratando esta paradoja y, hasta ahora, las respuestas que hemos dado parecen no haberla resuelto sino, más bien, haberla hecho más profunda, más ambigua e, incluso, más irresoluble. Blanchot afirma que si nos tropezamos con un círculo de este tipo es porque nos estamos aproximando a algo original y que superarlo significa retornar a él para ahondar en él. Vemos ante la necesidad de partir de lo que queremos encontrar, de encontrar el fin en el comienzo y el comienzo en el fin y, así

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 83.

² Respecto a la reflexión que Hegel elabora de la noción de muerte y la lectura que Blanchot realiza de esta forma de dotar a la muerte de posibilidad, debido a que la proximidad con Bataille es muy notable y Blanchot dialoga ampliamente con él respecto a este punto, la desarrollaremos en la última parte de este trabajo que dedicaremos a una lectura de *La comunidad inconfesable*.

³ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 85.

todo, querer romper este círculo, da cuenta de la pretensión de encontrar el punto por el que nos sería dado el poder de determinar lo indeterminable. Que esta búsqueda sea alentada únicamente por esta vana esperanza, parece indicar que a lo máximo que podremos aspirar sea a aclarar esta exigencia circular sin poder resolverla ni superarla. Precisamente, las maneras por las que este círculo ha sido quebrado, configuran las tentativas que, en opinión de Blanchot, falsean la exigencia de la experiencia literaria.

Volviendo a Kafka y al ahondar en la paradoja, empezamos a ver por qué el “poder morir” no es una cuestión sin importancia. Pensar la muerte es pensar lo imposible y, por lo tanto, lo imposible de pensar. Que la literatura tenga algo que aportar a esta imposibilidad es lo que debemos cuestionarnos. Si el artista es el que proyecta lo que no puede darse de antemano no se debe solamente a que la obra no pueda concebirse y esté sujeta a los movimientos del azar o a lo incontrolable. El artista no puede proyectar la obra (y con la obra, a sí mismo) porque le falta la experiencia que sólo el escribir puede proporcionarle, porque sólo en el espacio de la obra puede tener lugar lo que no es posible que sea dado fuera de ella. Por eso el artista está ligado a una exigencia que no le tiene en cuenta y que le ignora. Si persevera como debe hacerlo por medio del trabajo, verá cómo la obra arruina la acción deliberada y entrará en la confusión entre el libro que tiene y la obra que cree tener. El escritor quiere afirmar un poder frente a lo inaprensible, donde no reinan los fines, pero este esfuerzo se ve truncado. La entrada a la obra implica un salto, y este salto es aquel por el que se le retira todo poder de comenzar y de concluir así como todo poder sobre sí mismo. Este salto no es un paso como tal, es el paso (no) más allá, nunca definitivo ni determinante. No se pasa “al otro lado” como si se tratase de una frontera bien definida o de un umbral cuyo traspasar conduciría a la imposibilidad de un retorno. No puede ser irreversible porque precisamente este paso es lo que no se llega a realizar, es lo que se mantiene bajo la modalidad de lo interminable y de lo de incesante. El centro y el afuera no están separados por una frontera. Estar impulsado hacia el centro de la obra – su origen - es mantenerse siempre en el afuera.

Como hemos visto, para Kafka, el centro de gravedad de la experiencia literaria reside en la disolución del sí mismo en la que se depone todo poder y, en su caso, incluso el de poner fin al libro. Que escribir no sea un poder, sino lo que retira todo poder, constituye la exigencia mortal de la obra. Kafka escribe refiriéndose a la literatura: «[...] mi capacidad de llevar a cabo esa representación no es de ningún modo previsible, tal vez ya se ha consumido para siempre, tal vez retorne [...]. Por eso

titubeo, vuelo incesantemente hacia la cima de la montaña, pero no consigo sostenerme ni un momento.» Y, a esto, añade: «[...] vacilo allá arriba; por desgracia, no es la muerte, sino el eterno tormento de morir.»¹ La muerte no acaba con la posibilidad de morir. La muerte es, como hemos dicho del salto que implica la literatura, la imposibilidad de morir, es lo que no deja de realizarse sin llegar a cumplirse, es lo incesante, lo interminable, no lo que tiene lugar al final de la vida sino lo que desde antes del principio la asedia. Frente a ella se pierde la posibilidad de afirmar “yo muero” pues tan solo admite la afirmación impersonal: “Se muere”. Esta afirmación impersonal es la que en la literatura se volvía real según sus leyes propias. De este modo, la paradoja de la escritura, siguiendo a Kafka, deberá decir así: «Escribo para morir, para dar a la muerte su posibilidad esencial, por la que es esencialmente muerte, fuente de invisibilidad, pero, al mismo tiempo, sólo puedo escribir si la muerte escribe en mí, hace en mí el punto vacío donde se afirma lo impersonal.»² Escribir es dar a la muerte su espacio de imposibilidad, una imposibilidad ya inscrita en ese tiempo de la escritura.

3.2. El momento deseado de Nietzsche.

Como hemos señalado al principio de este capítulo, Blanchot señala a tres filósofos como los grandes pensadores de la muerte definida por ser la posibilidad más propia y auténtica del hombre. Estos filósofos, Hegel, Nietzsche y Heidegger, conceden a esta posibilidad un estatuto determinante en el interior de su reflexión. En dos ocasiones, Blanchot relaciona a Nietzsche con la muerte voluntaria y con el instante apoteósico de la muerte que se produce en la hora elegida. En este sentido, Blanchot lo calificará como el «gran afirmador del *presente*»³.

Blanchot problematiza la dependencia de Nietzsche respecto a la figura de la Muerte de Dios. Por un lado, la Muerte de Dios es afirmativa. Afirma la infinita posibilidad de negar. Bajo este aspecto, ya no se trata de una postura teológica o de la característica del ateísmo, sino de una afirmación ligada a un «poder incondicionado de separarse de sí, de escapar de sí, de rescatarse mediante una impugnación infinita»⁴. De esta manera vincula la desaparición de Dios con el hombre puesto que permite a este

¹ Kafka citado en *ibid.*, pp. 59-60.

² *Ibid.*, p. 139.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 265.

último tomar consciencia de la nada como fundamento. Sin embargo, Blanchot señala que alrededor de esta temática se origina uno de los dramas de Nietzsche, el depender no sólo de la afirmación sino de la negación de Dios para poder, a partir de ésta, afirmar la libertad humana. El rechazo de Dios se convierte así en la fuente de la inmanencia radical del hombre, pues responde al rechazo a aceptar un fin ajeno a su propia libertad. Aunque Blanchot muestra ciertas reservas concediendo a Nietzsche un margen por el que se separaría de estas afirmaciones, la muerte, en la obra del filósofo alemán, es ensalzada como muerte propia y como muerte voluntaria. Así lo ilustran las afirmaciones siguientes: «Uno debe hacer de su muerte una fiesta»; «Muere en el momento deseado»¹. Blanchot comenta así la última afirmación:

«Y se conoce su “Muere en el momento deseado”, que es por una lado una simple apología estoica de la muerte voluntaria, pero que, por el otro, disimula una tentación angustiosa, ya que me recomienda lo imposible, al vincular mi decisión a un momento que nadie puede reconocer, el mejor momento, el momento deseado, el que sólo podría percibir una vez muerto, al regresar sobre el conjunto de mi existencia acabada, de tal modo que la elección del momento de la muerte suponga que salte por encima de mi muerte y que desde ahí mire toda mi vida, es decir, me suponga ya muerto.»²

Como indica Blanchot, en esta cita se afirman dos aspectos por los que se trata de integrar la muerte como una conquista más del hombre. Por un lado, se exalta la muerte voluntaria como la coincidencia del deseo y la culminación o adecuación entre este querer y el momento preciso de la muerte (muerte y deseo³); por otro lado, la muerte está aquí determinada por el “momento” donde la muerte se cumple en el instante en que se produce la coincidencia entre la muerte como acontecimiento y el momento presente en el que se afirma (muerte y presente).

En lo que concierne a la muerte voluntaria, Blanchot la caracteriza como «el esfuerzo por actuar donde reina la inmensa pasividad, exigencia que quiere mantener las reglas, impone la medida y fija un objetivo, en un movimiento que escapa a toda

¹ Nietzsche citado en *ibid.*, p. 266. Cf. Nietzsche, F., «De la muerte libre», en *Así habló Zaratustra*, en *Obra selecta*, trad. de Germán Cano, Madrid, Gredos, 2009.

² *Ibid.*

³ Blanchot utiliza el verbo *vouloir* que se aproxima más a querer que a desear. No hay ninguna alusión a la relación entre Eros y Tánatos en esta fórmula, ni el deseo tiende, según el enfoque de Blanchot, a la repetición sino a la culminación o adecuación en y con la muerte.

intención y a toda decisión.»¹ La muerte voluntaria se perfila como el único derecho que no depende de un deber pero, este derecho, no fortifica un poder ya que, en el momento en que quiere afirmarse, este poder se interrumpe. Debemos señalar que no se trata en absoluto de un juicio moral sobre el suicidio, sino de mostrar el equívoco que domina el pensamiento de la muerte voluntaria cuando ésta se define como la forma por excelencia donde se afirma la muerte como el movimiento de libertad en el que la muerte es acogida como muerte auténtica y como muerte propia. El equívoco reside en aquello que Nietzsche señala y que se asemeja al tormento que Dostoievski refleja en el personaje de Kirilov. Kirilov busca la acción auténtica en el acto de dar la muerte: «si consigue hacer de la muerte una posibilidad suya y plenamente humana, habrá alcanzado la libertad absoluta [...] habrá sido conciencia de desaparecer y no conciencia que desaparece, habrá anexado completamente a su conciencia la desaparición de ésta, será entonces totalidad realizada, la realización del todo, lo absoluto.»² Esta afirmación de la libertad y de la soberanía frente a la muerte conduce a la afirmación estoica por la que se quiere seguir siendo dueño de sí y mantener una conciencia clara. Esto es lo que acaba por promulgar Nietzsche: el hacer del final un final humano marcado por la indiferencia también como un modo de afirmar la libertad. En este sentido, Blanchot afirma sobre Nietzsche: «En su preocupación por disminuir la sombría importancia de la última hora cristiana, termina considerándola como algo insignificante, algo que ni siquiera merece un pensamiento, que para nosotros no significa nada y no nos despoja de nada.»³

Por otro lado, esta cita de Nietzsche, «Muere en el momento deseado», hace referencia a la puntualidad del momento de la muerte y de la posibilidad de captar este momento como el instante crucial. No creemos que sea accidental el hecho de que Blanchot haya traducido de manera diferente esta misma cita que en *La parte del fuego* decía «Muere en el momento deseado» por la de «Muere en el momento justo» que se encuentra en *El espacio literario*. El término “justo” parece señalar con más claridad, por un lado, la justicia que se demanda a este instante, así como la precisión de éste. Blanchot afirma lo siguiente:

«Nietzsche ya se había enfrentado con la misma contradicción, cuando decía: “Muere en el momento justo”. Ese momento justo, que es el único que

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 96.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Ibid.*, p. 92.

equilibrará nuestra vida por una muerte soberanamente equilibrada, sólo podemos aprenderlo como el secreto incognoscible, lo que podría aclararse si pudiésemos, ya muertos, mirarnos desde un punto desde el que nos sería dado abarcar como un todo nuestra vida y nuestra muerte, ese punto que tal vez sea la verdad de la noche de donde *Igitur* querría precisamente partir para hacer posible y justa su partida, pero que reduce a la pobreza de un reflejo.»¹

La alusión a Mallarmé merece que nos detengamos sobre esa semejanza entre el «momento justo» y la Medianoche de *Igitur* por la que podremos comprender qué significa ese saltar por encima de la muerte. En un preciso análisis de este relato, Blanchot muestra cómo la preocupación por la obra condujo a Mallarmé a una afirmación del suicidio. Para poder comprender este análisis es preciso señalar previamente que hay un paralelismo entre la relación entre el hombre y la muerte y la relación, que ya hemos trabajado, entre el artista y la obra: «No porque éste [el artista] haga obra de la muerte, sino porque puede decirse que está ligado a la obra de la misma extraña manera en que está ligado a la muerte el hombre que la toma como fin.»² Aquello que hay en común entre ambos es lo que Blanchot llama “*désœuvrement*”, es decir, la incapacidad para obrar en el espacio donde se quiebra la voluntad, donde todo proyecto y el poder de proyectar se ven truncados y donde reina la mayor expresión de la pasividad. Ambos movimientos ponen a prueba el ámbito de la posibilidad pues los dos quieren actuar donde su poder se enfrenta a lo inasible. Mallarmé, lo hemos visto, parte e, incluso podríamos afirmar con Blanchot, inaugura este pensamiento del *désœuvrement*. Por lo tanto, este paralelismo es bien conocido por Mallarmé y es trasladado al corazón de *Igitur*.

Blanchot afirma que *Igitur* comienza por el final. La habitación está vacía antes de que el personaje haya bebido el veneno mortal y repose sobre sus cenizas. La habitación está vacía desde el principio porque se requiere esa ausencia previa para que pueda afirmarse la intimidad de la noche como ausencia. Por adelantado debe darse la neutralidad y la impersonalidad para dejar espacio a ese momento vacío de Medianoche, esa hora en la que el presente falta y donde el pasado parece tocar el futuro sin la mediación de un presente. Sin embargo, Mallarmé modifica esta versión y, la habitación que se requería vacía, pasa a ser la habitación que *Igitur* describe como desocupada lo

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 107.

² *Ibid.*, pp. 96-97.

que conduce a la ruina de la confrontación con la muerte soberana, pues se realiza bajo la conciencia de un *Igitur* presente en la habitación: «[...] pareció hacer justicia a la noche, pero concede todos los derechos a la conciencia. Sí, se diría que teme ver disiparse todo, “vacilar, desplomarse, locura”, si de alguna manera subrepticia no introdujera un pensamiento vivo que, por detrás, pudiese sostener todavía la absoluta nulidad que pretendía evocar.»¹ Mallarmé traiciona ese gran proyecto en el que quería reunir «la ausencia, el pensamiento de esa ausencia y el acto por el que ella se realiza»². Para hacer verdaderamente justicia a la noche y al instante vacío de Medianoche es necesario, como apuntaba Blanchot, estar ya muerto, que la habitación esté vacía, para que, ese instante que *Igitur* acaba por evitar, pueda llegar como lo que no llega todavía y no deja de llegar desde un pasado espantosamente antiguo. En la noche debe reinar lo incesante, lo que no puede ser interrumpido por una conciencia exterior, no la muerte cumplida en un instante determinado sino, como decía Kafka, en lo interminable, en «el eterno tormento de morir». Como afirma Blanchot en un artículo dedicado a Michel Leiris, lo que Nietzsche busca es la “mirada de ultratumba”: «No queremos por sí mismo un más allá de la muerte, pero, artificialmente, queremos poder observarnos muertos, garantizarnos nuestra muerte dirigiendo desde nuestra nada, desde un punto situado más allá de la muerte, una verdadera mirada de ultratumba.»³ El vuelo que se alza sobre la vida y la muerte no adquiere su fuerza en el cumplimiento de un instante preciso, de ahí que la frase de Nietzsche: «Muere en el momento justo» obvie lo que la muerte implica en relación con la temporalidad. Blanchot afirma de esta expresión: «lo propio de la muerte es su injusticia, su falta de precisión, su llegar demasiado temprano o demasiado tarde, prematura y a destiempo, no llegando sino después de su llegada, el abismo del tiempo presente, el reino de un tiempo sin presente, sin ese punto justo que es el inestable equilibrio del instante por el cual todo se nivela.»⁴ La muerte suspende toda adecuación. A la muerte no le corresponde un tiempo que le sea propio, la muerte siempre es un contratiempo, siempre llega a deshora. En el libro *El paso (no) más allá*, encontramos esta misma expresión en un diálogo en cursiva. Ahí se afirma: «*Demasiado tarde, es verdad, pero porque no hay momento justo.*»⁵ Este libro que está dedicado casi por completo a una reflexión que gira alrededor de la noción nietzscheana

¹ *Ibid.*, p. 106.

² *Ibid.*, p. 104.

³ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 229.

⁴ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 107.

⁵ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 72.

del eterno retorno, muestra lo que podríamos denominar la otra palabra de Nietzsche (Blanchot se refiere en diversas ocasiones, como veremos más adelante, a la pluralidad de lenguajes de Nietzsche)¹. Del pensamiento de la muerte como posibilidad que acabamos de ver, el eterno retorno, en el que el instante presente está excluido, describe, precisamente, este tormento del *morir*.

«La ley del retorno, al suponer que “todo” retornará, parece plantear el tiempo como rematado: el círculo fuera de circulación de todos los círculos; pero, en la medida en que rompe el anillo por la mitad, propone un tiempo no ya acabado sino, por el contrario, finito, salvo en ese punto actual, el único que creemos detentar y que, al faltar, introduce la ruptura de infinitud, obligándonos a vivir como en un estado de muerte perpetua.»²

Lo que se repite no es el acontecimiento de la muerte, sino la relación con la exterioridad, con lo extranjero, el acercarse del acontecimiento siempre ya pasado que Blanchot denominará, bajo la forma del infinitivo, «el morir».

3.3. Heidegger y la posibilidad de la muerte propia.

Como estamos viendo, el morir es, para Blanchot, el espacio radicalmente irrecuperable que coarta toda pretensión de dominio y que suspende la posibilidad de una apropiación. En relación a estos aspectos, trataremos ampliamente la argumentación heideggeriana sobre la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein* para poder delimitar las problemáticas que de ella se derivan. Esto nos permitirá observar de manera más clara la posición que Blanchot tomará respecto a este modelo ontológico cuya repercusión afectará a aspectos éticos y políticos que trataremos a lo largo de este trabajo.

¹ Blanchot, como hemos comenzado a esbozar, distingue al menos dos hablas en Nietzsche. Esta pluralidad, entre un habla filosófica heredera del hegelianismo y un habla fragmentaria, será abordada en la segunda parte. Es preciso indicar que esta pluralidad constituye, para Blanchot, la marca de la irreductibilidad de una obra no unificada ni cerrada. Sin extendernos, como mereciera, en un análisis de Nietzsche, destacaremos dos aspectos fundamentales en relación a las cuestiones tratadas: el azar y la forma del “quizás” recuperada por Derrida en *Políticas de la amistad*.

² *Ibid.*, p. 42.

En *Ser y tiempo*, Heidegger analiza el concepto existencial de la muerte a partir de un elemento del que había dado cuenta previamente: la esencia del *Dasein* como poder-ser. La muerte como fin debe pertenecer al poder-ser, es decir, a la existencia. Demostrar esto permitiría resolver la pregunta por la integridad del *Dasein* como posibilidad de un poder-estar-entero. Esta interpretación existencial de la muerte es destacada como perentoria pues debe preceder, presuponer y fundar, en tanto que condición de posibilidad, el discurso sobre la muerte del que se servirán todos los saberes derivados. Debe, por lo tanto, ofrecer un fundamento a todo análisis histórico-biológico o psicológico-etnológico, así como preceder al análisis biológico, a la ontología de la vida y a toda especulación óntica sobre el más allá. Asimismo, desde un primer momento, Heidegger advierte de que este análisis existencial del *Dasein* debe mantenerse siempre en el más puro “más acá”, es decir, aquí en el lado del “aquí”¹. En segundo lugar, esta interpretación ocupa un lugar determinante en el proyecto de la analítica existencial. Siendo el ser-posible lo que constituye el ser mismo del *Dasein*, la analítica existencial de la muerte determinará que ésta es la posibilidad más propia del ser-posible que es el *Dasein*. Esto debe dar lugar a dos constataciones: en primer lugar, la muerte, la posibilidad más propia, se deberá mostrar como un derivado ejemplar de esta posibilidad esencial del *Dasein* en tanto que ser-posible; pero, por otra parte, la muerte no tiene nada de ejemplar ni de derivado, sino que es la posibilidad de la posibilidad, la más propia, es decir, la posibilidad por excelencia por el cual el *Dasein* es posible como ser-posible. Vemos así cómo el lugar que ocupa la analítica de la muerte en la analítica existencial del *Dasein* es central.

La línea argumentativa de Heidegger es exhaustiva. Empecemos por observar que la constitución ontológica del poder-estar-entero del *Dasein* constituye el objeto de esta pesquisa. Para poder llegar a este objeto, será necesario encontrar un concepto ontológicamente suficiente de la muerte, es decir, un concepto existencial de la muerte. Hemos dicho que la existencia quiere decir poder-ser. Poder-ser significa que el *Dasein* se comporta en relación con este poder-ser que procede del momento primario del

¹ Derrida problematiza esta «decisión incondicional respecto del lugar y del tener-lugar de la decisión» (Derrida, J., *Aporías – esperarse (en) los «límites de la verdad»*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998, p. 96). Heidegger afirma sobre esta decisión que debe quedar teóricamente indecisa, es decir, de manera previa a toda cuestión teórica, sin prueba. Así restablece una frontera entre el saber ontológico, al que le corresponde ocuparse del más acá, y la especulación óntica del más allá supeditada al fundamento ontológico: «Quede aquí sin decidir si una pregunta semejante es siquiera posible como pregunta *teórica*. La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá.» (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §49, 248, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 268.)

cuidado por el que el *Dasein* está abierto para sí mismo bajo el modo del anticiparse-a-sí. Es respecto a este poder-ser, en relación con el modo del anticiparse-a-sí de la existencia, donde encontramos la primera determinación del concepto existencial de la muerte.

En el *Dasein* hay algo que «falta», una «permanente inconclusión», un «inacabamiento» en tanto que «resto pendiente» de este poder-ser que constituye al *Dasein*. Esto quiere decir que el *Dasein*, en tanto que ente cuya esencia reside en la existencia, se resiste a ser aprehendido como entero. Ese algo pendiente que caracteriza su existencia pero que impide su aprensión es el “fin” mismo. Este “fin” es la muerte. La dificultad para aprehender al *Dasein* como entero reside en que en el momento en que ya no hay nada pendiente, si concluye y llega a fin, deja de existir, pierde su ser: «La eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser.»¹ Además, en el momento en que muere, pierde la comprensión de este paso. Si pasa al “otro lado”, se interrumpe inmediatamente la posibilidad de dar cuenta de este paso fronterizo: «El paso a no-existir-más [*nichtmehrsein*] saca precisamente al *Dasein* fuera de la posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado. Sin duda esta experiencia le está vedada a cada *Dasein* respecto de sí mismo.»² Concluamos que, mientras el *Dasein* es, es un “no-todavía”, un resto que debe quedar pendiente. Mientras existe, el *Dasein* incluye este no-todavía al que Heidegger otorgará el estatuto de *constitutivum*. Pero hay que entender bien qué significa este “todavía-no”. En ningún caso es un resto pendiente de una totalidad o la anticipación de algo que deba ser realizado de manera plena posteriormente. Este no-todavía es algo que el *Dasein* debe ser mientras esté siendo. No se complementa, por lo tanto, con el llegar-a-fin que acaba con el existir del *Dasein*, sino con un modo de terminar que no quiere decir consumarse ni realizarse. Si hay un terminar que caracteriza al *Dasein*, éste debe ser muy diferente al mero terminar del ser vivo al que Heidegger denominará *Verenden*, según la traducción que seguimos, fenecer. Tampoco este terminar al que nos referimos ahora es el terminar del *Dasein* que Heidegger denomina como *Ableben* y que es un dejar de vivir, un fallecer que nos devuelve a las dificultades que hemos determinado anteriormente (no poder integrar el fin en la existencia). El terminar al que nos estamos refiriendo es de carácter ontológico-existencial, es el morir, *Sterben*. Este morir es la manera de ser por la que el *Dasein* está

¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §46, 236, trad. española, p. 257.

² *Ibid.*, §47, 237, trad. española, p. 259.

vuelto hacia su muerte. El anticiparse-a-sí del cuidado es el que hace posible este estar vuelto hacia el fin, hacia la muerte. Del mismo modo en que el *Dasein* es un no-todavía, también es ya su fin bajo este modo de estar vuelto hacia la muerte. Esta última afirmación es fundamental ya que permite resolver el problema de la integridad puesto que este fin clausura el estar-entero sin que el *Dasein* deba pasar a dejar de existir. Así el fin se integra en lo indefinido. Pero previamente a esto, Heidegger ha debido desechar una vía, una de las más problemáticas, para poder hacer accesible fenomenológicamente este estar-entero. Ha debido desechar la posibilidad de tener acceso a lo que el *Dasein* no podía tener acceso a través de sí mismo. Ha tenido que desechar la posibilidad de lograr una experiencia de la muerte a través de la muerte de los otros. Desechar esta vía ha supuesto en esta argumentación una doble constatación: no se puede morir en el lugar del otro, es decir, la muerte es absolutamente insustituible; y, puesto que ese lugar es el lugar de lo irremplazable, la muerte debe ser cada vez propia, lo más propio del *Dasein*. Es importante destacar cómo, a la vez que se desecha la primera opción de la sustitución mortal, se afirma que la muerte es lo más propio y lo que más singulariza al *Dasein*.

Heidegger afirmará que la reemplazabilidad de un *Dasein* por otro es un *constitutivum* del convivir que encuentra su límite en la muerte:

«Nadie puede tomarle al otro su morir. Bien podría alguien “ir a la muerte por otro”. Sin embargo esto siempre significa: sacrificarse por el otro “en una causa determinada”. Semejante morir por... no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte. El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*.»¹

Volveremos sobre este punto, pero antes continuaremos la aproximación a la argumentación de Heidegger. Si hasta ahora hemos abordado esta problemática en sus aspectos más generales, Heidegger determinará esta posibilidad de la muerte a partir de los caracteres fundamentales del ser del *Dasein* a partir del cuidado: la existencia (el anticiparse-a-sí), la facticidad (el estar-ya-en...) y la caída (el estar en medio de...). Sólo

¹ *Ibid.*, §47, 240, trad. española, p. 261.

a la luz de estos tres rasgos constitutivos se podrá determinar que la muerte pertenece al ser del *Dasein* en «un sentido eminente». Previamente a esta comprobación, Heidegger caracterizará la muerte como inminencia para sí, lo cual le permitirá mostrar que ese resto pendiente al que hemos hecho alusión no es algo disponible, algo que esté a mano, sino algo de lo que el *Dasein* debe hacerse cargo. Es en este momento cuando Heidegger afirma:

«La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinunmöglichkeit*].»¹

Más tarde volveremos también sobre esta cita. Por el momento destacaremos que aquí viene a concretarse uno de los momentos estructurales del cuidado: la existencia como un anticiparse-a-sí. Al mismo tiempo, la muerte se define como la posibilidad más propia (conciene a la posibilidad del sí mismo), irrespectiva (singular) e insuperable debido a esa imposibilidad que el *Dasein* “puede-no” o “ya-no-puede” superar (estas dos últimas expresiones son de Derrida). Esta posibilidad del *Dasein* no es dada por el mismo *Dasein*, sino que está “arrojado” a esta posibilidad. Este carácter de arrojado es el estar-ya-en...de la facticidad. Esta condición, no es algo que el *Dasein* perciba inmediatamente, sino que es por medio de la angustia como se produce la apertura. Por otra parte, el tercer carácter constitutivo del *Dasein*, el estar-en-medio-de... de la caída, es aquel por el cual el *Dasein* huye de su posibilidad más propia, al ocultarse su estar vuelto hacia la muerte y al olvidar su ser más propio. En la cotidianidad, el “sí mismo” del *Dasein* pasa a ser el “uno”, lo impersonal, y el morir

¹ *Ibid.*, §50, 250, trad. española, pp. 270-271.

como lo más propio es sustituido por un “uno se muere” en tanto que modo cotidiano del estar vuelto hacia la muerte. Esta muerte del “uno se muere” “hiere” al *Dasein*, pero no le pertenece, no pertenece a nadie. Es más, en la cotidianidad, el *Dasein* olvida cada uno de los atributos que Heidegger ha ido añadiendo a la posibilidad de la muerte como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, pues, para empezar, olvida su carácter de posibilidad y lo hace pasar como algo “real” que ocurre. Por lo tanto, lo que caracteriza este modo cotidiano del estar vuelto hacia la muerte en la habladuría del uno es un huir ante ella (el “ante-qué” de la huída) que es la forma que adopta el modo impropio de estar vuelto hacia la muerte. Esto es lo que el *Dasein* se oculta pero también lo que atestigua la determinación del estar vuelto hacia la muerte, esto es, la certeza de que la muerte puede llegar en cualquier momento. Gracias a este modo de certeza que le permite salir del “uno”, la muerte se le presenta como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y, también, cierta. No obstante, esta certeza de que la muerte va a llegar está contaminada por la indeterminabilidad del cuándo. La indeterminabilidad es el último atributo de la muerte como posibilidad. El *Dasein*, por lo tanto, no sólo puede comprender impropriamente su ser-posible y huir de la muerte, sino que también puede mantenerse en un modo propio de estar vuelto hacia su fin. Esto es posible por un «*adelantarse hasta la posibilidad [Vorlaufen in die Möglichkeit]*». Heidegger afirma:

«La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto a lo real. Cuanto más desveladamente se comprenda esta posibilidad, tanto más libremente penetrará el comprender en la posibilidad *en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*. La muerte, como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir.»¹

Esta posibilidad de adelantarse del *Dasein* le permite despojarse de la pérdida en la cotidianidad del uno pasando a «hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo», a hacerlo en libertad, en su estar-en-el-mundo y acosado, como está, por

¹ *Ibid.*, §53, 262, trad. española, p. 282.

la angustia. Esta reunión de factores que viene precedida del adelantarse del Dasein en el modo propio del estar vuelto hacia la muerte, conducen a Heidegger a la posibilitación de la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta, [y como tal], indeterminada en la certeza. Que este modo propio de poder-ser, determinado por el adelantarse, sea existentially posible y no una mera quimera ontológica que aspira a buscar una vía como salida al modo impropio del “uno se muere”, sólo puede ser comprobado bajo el modo del testimonio y de la atestiguación que debe ser una exigencia que proceda del sí mismo.

Estas son las líneas principales que queríamos destacar del desarrollo del concepto existencial de la muerte en Heidegger. Como hemos ido señalando, hay tres aspectos sobre los que nos detendremos: la cuestión de la muerte como elemento singularizador, la posibilidad de la muerte como posibilidad más propia y como posibilidad de la imposibilidad y, por último, la manera propia e impropia de enfrentarse a la muerte. Estos tres aspectos confluyen en la afirmación del sí mismo ante la muerte, de un “yo” que ante lo imposible es aún capaz de afirmar la posibilidad y de dominarla como el momento extremo de su posibilidad. Blanchot así lo reconoce cuando se interroga sobre la ambigüedad del término “*Eigen*” del que dice que «significa personal pero también auténtica (ambigüedad alrededor de la cual parece girar Heidegger, cuando habla de la muerte como de la posibilidad absolutamente propia, lo más extremo que le ocurre al Yo, pero también, el acontecimiento más personal del Yo, donde más se afirma a sí mismo y más auténticamente)»¹

Como hemos visto, uno de los pasos que Heidegger rechaza es que la muerte pueda estar sometida a la reemplazabilidad. La muerte es, por excelencia, el lugar de lo no-reemplazable como, también, el mayor modo de singularización del *Dasein*. Heidegger establece la distinción entre el sacrificarse por el otro por una causa determinada, algo que es posible, y el tomar al otro su muerte, que se perfila como el límite de lo posible. Este límite es el que dicta que cada *Dasein* sea el que debe asumir su propia muerte para tener acceso a lo que le es absolutamente propio. Este “asumir” es el gesto propio (auténtico) de la libertad. No cabe duda de que aquí Heidegger está privilegiando la propia muerte pero, a la vez que hace esto, funda una posibilidad: la responsabilidad y toda relación con el otro procede de este límite primero. En *Dar la muerte*, Derrida realiza una reflexión sobre este modo de irremplazabilidad de la

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 140.

muerte. Afirmar lo siguiente en referencia a Heidegger: «Muerte sería el nombre de lo que suspende toda experiencia del *dar-quitar* [*donner-prendre*]. Esto no excluye, al contrario, que, sólo desde ella y en su nombre, sea posible *dar* o *quitar*.»¹ Sin embargo, esta afirmación es problemática. Según este modo de lo no sustituible, no se puede ni dar la propia muerte ni tomar (quitar) la muerte del otro. La muerte que no puede ser ni dada ni tomada le conduce a Heidegger a firmar que «el morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. [*Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen*]». Ese «*auf sich nehmen*» indica un tomarla uno mismo en tanto que asumirla o aprehenderla. Es decir, que esa muerte que no puede ser ni dada ni tomada debe de algún modo ser dada y dada a sí mismo. Derrida precisa que el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] es lo que se constituye precisamente en este estar vuelto hacia la muerte. El “mismo” del sí mismo es dado en esta proyección hacia la muerte. Es también desde este sí mismo desde donde el *Dasein* recibe la llamada de la responsabilidad en la que es él mismo el que llama y el que recibe la llamada. La figura de lo otro, de lo que no pasa por el sí mismo, es definida por Heidegger como segunda y lo es en la medida en que, sólo a partir de ese sí mismo, la figura de lo otro o del otro puede llegar. Pero ¿de dónde llega este darse a sí mismo lo “mismo” del sí mismo previo a la constitución del sí mismo si no es desde lo que no es un “sí mismo”? Heidegger afirmará que el otro siempre llega después y sólo toma sentido después y gracias a que el “mismo” del sí mismo opera una singularidad irreductible. Sin embargo, podemos apreciar que en ese asumir por el que es dado el “mismo” del sí mismo hay ya un tomar de algo que ha sido dado previamente a la constitución del sí mismo y que, por lo tanto, participa de una paradoja donde, a la vez que se afirma que lo que se toma (se asume) es anterior a toda relación con el o con lo otro, al mismo tiempo se afirma que sólo puede ser posterior. Por ello creemos que esa forma por la que la muerte debe ser previamente dada para que posteriormente el dar y el tomar que excluye la muerte se afirme como la condición de posibilidad de la relación con los otros, está ya, previamente, contaminada por lo impropio debido a la necesidad de un dar y tomar la experiencia de la muerte previa a todo sí mismo y quizá a todo “mismo”. De este modo, la muerte sería lo que precisamente suspende la posibilidad de un tomar la propia muerte, de hacer de la muerte lo propio y de constituir la muerte sobre la base de lo “mismo” que excluye lo “otro” anterior.

¹ Derrida, J., *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona Paidós, 2006, p. 56.

Lévinas ha sido uno de los pensadores que más fervientemente se ha opuesto a esta primacía de la muerte propia que olvida la relación primera, la relación con *autrui*. Como se verá en la segunda y tercera parte de este trabajo, Blanchot se aproximará, a partir de los años sesenta, a esta posición, aunque hay que decir que el espacio de *autrui* ya estaba abierto cuando Blanchot afirma «nunca muero, pero “se muere”, se muere siempre otro distinto de sí»¹.

Veremos cómo este primer aspecto (la imposibilidad de la sustitución mortal) debe repercutir en los dos aspectos restantes: la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*, como la posibilidad de la imposibilidad, y, por otra parte, el modo impropio (inauténtico según algunas traducciones) que Heidegger atribuía al modo impersonal del «se muere». Trataremos ahora estos dos últimos puntos.

Lévinas describe con precisión la postura de Blanchot: «La muerte no es para Blanchot lo patético de la última posibilidad humana, posibilidad de la imposibilidad, sino reverberación [*ressassement*] incesante de lo que no puede ser captado [*saissi*], ante lo cual el «yo» pierde su ipseidad. Imposibilidad de la posibilidad.»². Esta última frase, «la imposibilidad de la posibilidad», que Blanchot retoma en *La escritura del desastre*, invierte la frase propuesta por Heidegger que, como hemos visto, debe afirmar por encima de todo la posibilidad y lo que esta posibilidad conlleva: un sí mismo primero, dominante (activo) y libre. Blanchot lo formula así:

« Mas ¿cuál sería la diferencia entre la muerte por suicidio y la muerte no suicida (si la hay)? Es que la primera, al fiarse de la dialéctica (que se funda totalmente en la posibilidad de la muerte, en el uso de la muerte como poder), es el oráculo oscuro que no desciframos, mediante el cual sin embargo intuimos, olvidándolo sin cesar, que está cayendo en una especie de trampa aquél que ha ido hasta el final del deseo de muerte, invocando su derecho a la muerte y ejerciendo sobre sí mismo un poder de muerte – abriendo, así como lo dijo Heidegger, *la posibilidad de la imposibilidad* – o también, creyendo apoderarse del no poderío, cae pues en una trampa y se detiene eternamente – un instante,

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 230.

² Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, trad. de José M. Cuesta Abad, Madrid, Trotta, 2000, p. 36. En *El Tiempo y el Otro*, Lévinas dirige una crítica a Wahl puesto que éste había afirmado que para Heidegger la muerte era «la imposibilidad de la posibilidad». Lévinas le corrige diciendo que lo que Heidegger afirma de la muerte es que es «la posibilidad de la imposibilidad», y añade: « Esta distinción, aparentemente bizantina, tiene una importancia capital.» (Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, trad. de José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993, p. 111.)

desde luego – allí donde, dejando de ser sujeto, perdiendo su terca libertad, tropieza, siendo otro que sí mismo, con la muerte como con lo que no llega o se revierte (al desmentir, como si fuera una demencia, la dialéctica, haciéndola rematar) en *la imposibilidad de toda posibilidad*.»¹

Si hay algo sobre lo que Blanchot va a insistir e, incluso, a insistir de manera explícita², es sobre ese modo que Heidegger tachaba de impropio. La muerte opera la separación respecto a todo lo personal, instaurando la relación con lo impersonal. En la muerte ya no es posible la afirmación de un “yo muero” sino de un “se muere”. Esto no constituye, como lo pensaba Heidegger, la huida ante el modo auténtico de enfrentarse a la muerte, sino la manera en que lo inasible se afirma “peligrosamente”. Éste es el modo en que el acontecimiento se disuelve, donde no comienza sino donde recomienza, donde el instante es revocado, donde la experiencia ya no es ni determinada ni general, sino neutra. Es el instante que no puede ser asumido, del que no se puede disponer. Indeterminado, este instante vuelve bajo la forma de una extenuante repetición que no concierne a un “yo” particular, sino a un «Él eterno».

«Cuando un filósofo contemporáneo llama a la muerte la posibilidad extrema, absolutamente propia del hombre, muestra que el origen de la posibilidad está vinculado en el hombre al hecho de que *puede* morir, que, para él, la muerte es aún una posibilidad, que el acontecimiento por el cual sale de lo posible y pertenece a lo imposible está, sin embargo, bajo su dominio, es el momento extremo de su posibilidad (lo que precisamente expresa al decir que la muerte es la “posibilidad de la imposibilidad”). [...] Se muere: no es ésta la formula

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, pp. 115-116.

² Las alusiones a Heidegger son constantes en la obra de Blanchot. Sin embargo, son muy concretas y escuetas. En ningún artículo el concepto de muerte heideggeriano es abordado de manera extensa. En ocasiones, aparece el nombre de Heidegger, en otras muchas, la referencia es implícita. Y lo que es aún más curioso pero no menos habitual es el hecho de que Blanchot, la mayoría de las veces, no enfrente su postura a la de Heidegger. Sobre ello ha reparado Derrida, quien, en *Aporías*, indica en una nota a pie de página que «se puede reconocer la referencia a Heidegger, sobre todo, a ese pensamiento de la muerte como «posibilidad de la imposibilidad» [...]. La aparente neutralidad de esta referencia (ni aprobación ni crítica) merecería un paciente y original tratamiento que no podemos emprender aquí.» (Derrida, J., *Aporías – esperarse (en) los «límites de la verdad»*, op.cit., p. 124.) En una nota a pie de página que se encuentra hacia el final de *El espacio literario*, Blanchot afirma: «[...] Este es el momento de decir que el nombre de Heidegger pudo ser evocado más frecuentemente en el curso de estas páginas; si no lo fue es porque, evidentemente, hubiese sido aumentar la confusión que sufrió el pensamiento de Heidegger, sugerir que este pensamiento e incluso lo que afirma del arte podría reconocerse en la manera en que la experiencia del arte busca captarse y expresarse aquí.» (Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., pp. 228-229).

tranquilizadora destinada a apartar un momento terrible. Se muere: anónimo es quien muere, y la anonimia es el aspecto bajo el cual lo inasible, lo no-limitado, lo no-situado, se afirman peligrosamente cerca de nosotros.»¹

De esta cita es importante destacar el hecho de que Blanchot subraye que la imposibilidad es aún un ámbito de dominio y el momento en el que la posibilidad llega a su extremo. Para Heidegger, el *Dasein* es capaz de asumir un no-poder extremo o de asumir una cierta incapacidad o impotencia que dicta la relación que le une a la muerte. Es decir, que a la vez que Heidegger advierte de esa impotencia para actuar sobre ella, el *Dasein* debe decididamente y de manera activa poder dirigirse hacia la muerte para dejarla venir: «Cuando el *Dasein*, adelantándose [hasta la muerte], permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la *superioridad de poder* [*Übermacht*] de su libertad finita [...] para asumir en esa libertad finita la impotencia [*Ohnmacht*]]»². La *Übermacht* se impone así a la *Ohnmacht* y la acoge como si se tratase de un movimiento dialéctico. Esto es lo que Blanchot critica respecto a la posibilidad que habita en la imposibilidad que Heidegger describe. En un artículo donde el nombre de Heidegger no se menciona pero donde la referencia es evidente, Blanchot describe esta relación con la muerte fundada sobre la posibilidad parafraseando la argumentación heideggeriana:

«[...] el hombre no es solamente posibilidades, sino que es su posibilidad [...] Incluso la muerte es poder. No es un simple acontecimiento que va a ocurrirme, hecho objetivo y comprobable; ahí va a cesar mi poder de ser, ahí ya no podré ser ahí; pero, de esta no posibilidad, la muerte, en tanto en cuanto me pertenece y me pertenece ella sola, puesto que nadie puede morir mi muerte en mi lugar, este porvenir inminente de mí mismo, esta relación conmigo siempre abierta hasta mi final, todavía hace un poder. Muriendo, puedo todavía morir [...]. Me apropio la muerte como un poder, teniendo aún una relación con ella.»³

Derrida va a plantear esta cuestión de la imposibilidad que se torna posibilidad. A partir de una lectura atenta de la obra de Heidegger y de las fronteras que en ella

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., pp. 228-230.

² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §74, 384, trad. española, p. 400.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 53.

establece (el más acá y el más allá, saber ontológico y saberes ónticos, diferentes muertes: fenecer, fallecer y morir, lo propio y lo impropio, etc), afirmará que el *Dasein* es el único que, según Heidegger, puede enfrentarse a una aporía que consiste en la posibilidad del aparecer “como tal” de la imposibilidad. La pregunta que se plantea es la siguiente: «¿qué diferencia hay entre, por una parte, la posibilidad del aparecer *como tal* de la posibilidad de una imposibilidad y, por otra parte, la imposibilidad de aparecer *como tal* de la misma posibilidad?»¹ La imposibilidad como muerte, en tanto que modo de desaparecer, es lo que Heidegger denominaría como «el aniquilamiento del *como tal*, de la posibilidad de la relación con el fenómeno *como tal* o con el fenómeno del “como tal”»². La imposibilidad es que ya no haya *Dasein*, que el *Dasein* deje de ser posible, deje de existir y, por ello, de ser un poder-ser. Esta imposibilidad es, según Heidegger, aquella que es posible para el *Dasein*, la que se convierte en su poder más propio. Pero, en tanto que imposibilidad o como desaparición «como tal del “como tal”», el *Dasein* no puede tener relación con la muerte *como tal*, con el morir, sino con las formas del fenecer o del fallecer. De este modo, la posibilidad de la posibilidad como imposibilidad parece depender de la imposibilidad de que esta posibilidad aparezca *como tal*. Si pensamos que la aporía describe lo imposible, el paso infranqueable, lo que nos viene a mostrar Derrida es que «la aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*»³. La consecuencia que se deriva de esto es que: «Si la muerte, posibilidad más propia del *Dasein*, es la posibilidad de su imposibilidad, aquella se convierte en la posibilidad más impropia y más expropiante, más inautenticadora. Desde ese momento, lo propio del *Dasein* se ve, desde el adentro más originario de su posibilidad, contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio.»⁴

Todo esto nos conduce a la conclusión de que es la muerte como frontera, como paso infranqueable, como posibilidad de lo imposible, lo que Blanchot problematiza, manteniéndose así la lectura de Derrida y de Blanchot muy próximas. Blanchot hace referencia en multitud de ocasiones a una muerte inmemorial, a una muerte pasada que, a diferencia de lo que dice Heidegger («“Apenas el hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir”»⁵, es decir, se hace cargo de ella desde el momento en que él es convirtiéndola en posibilidad), ya ha pasado desde siempre: «“Yo” muero antes de

¹ Derrida, J., *Aporías – esperarse (en) los «límites de la verdad»*, op. cit., p. 121.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §48, 245, trad. española, p. 266.

haber nacido»¹. De esta muerte pasada no se tiene la experiencia por la cual ésta sería asumida y apropiada (en el doble sentido que esta palabra deja entrever). «Morir quiere decir: muerto, tú lo estás ya, en un pasado inmemorial, de una muerte que no fue la tuya, que entonces no has conocido ni vivido, pero bajo la amenaza de la cual tú te crees llamado a vivir»². Esta experiencia es vivida bajo el modo de la pasividad, padecida de manera impersonal, no efectuada, y por ello, manteniéndose como espectral bajo el modo de la repetición que desconoce la determinación del fin y del origen. De alguna forma, lo infranqueable ha sido desde siempre franqueado por un paso ligero, en un morir que es «demasiado ligero para morir, para constituir un morir»³. Un «morir demasiado ligero, más ligero que cualquier fantasma en su fantasmagórica pesadez»⁴.

Esta muerte terriblemente antigua, que no puede fijarse en un presente, que no puede hacerse presente, es inminente sin que por ello se pueda construir un futuro en el que sea posible y donde tuviese efectivamente lugar.

Cabría preguntarse, después de esta aproximación a la muerte, cuál es la relación que guarda la muerte con la escritura cuando parece llegar siempre después de su llegada. Si en la actividad literaria se requiere que quien esté ahí no esté ya ahí, que se esté en ninguna parte, en ningún momento, si para escribir ya es necesario escribir, parece que este imperativo de la escritura coincide con aquello que afirmábamos de la muerte: para morir es necesario haber muerto de una muerte que nunca ha sido presente y que, sin embargo, de algún modo, ha sido experimentada. Así era como describíamos la paradoja que da comienzo a la escritura.

3. 4. La imposibilidad de la muerte como condición de imposibilidad de la literatura.

Philippe Lacoue-Labarthe sostiene que la literatura, en el sentido “moderno” de este término, no comienza con la novela como derivado de la forma épica, sino con la

¹ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op.cit., p. 157.

² *Ibid.*, p. 108.

³ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 156. La ligereza de la muerte es abordada por Nancy en «Fin du colloque», Maurice Blanchot. *Récits critiques*. Textos reunidos por Christophe Bident y Pierre Vilar, Tours, ed. Farrago y Léo Sheer, 2003.

⁴ *Ibid.*, p. 141.

autobiografía¹. A partir de la autobiografía, de la que indica que no se podría determinar como un género sin caer en una problemática infinita, se produce una mutación profunda de la figura del *autos* como sujeto de la enunciación y de la experiencia entendida a partir del *bios*. Mientras que esta última aparece como travesía (*ex-*) de un peligro (*periri*) - ejemplarmente como la travesía por muerte –, sería posible hablar, más que de autobiografía, de *autotananatografía*; del mismo modo, dado que el sujeto (*autos*) pierde la consistencia de un yo que ya no puede hablar en primera persona haciendo aparecer la forma del sujeto impersonal a partir de una suerte de disociación, también podría hablarse de una *allobiografía*. De este modo vemos cómo el sujeto es destituido a partir de una experiencia que lo excluye. No obstante, este sujeto es llamado a compadecer, es convocado en el relato. Aquí encuentra Lacoue-Labarthe el régimen de la enunciación de la denominada “autobiografía”, principio de la literatura, como un envío póstumo que implicaría que «el “sujeto” esté, de cierta manera, *ya muerto* para que pueda comenzar a decirse o a escribirse *como otro*»². Como decía Blanchot en referencia a Kafka, es necesario disponer previamente de la experiencia de la muerte para llegar a la obra, es preciso que la muerte haya escrito en “mí” para poder escribir.

La muerte que Blanchot describe como una muerte anterior, que no es nunca individual, que da cuenta de un pasado sin presente, que, por lo tanto, nunca fue presente, no puede ser explicada ni pensada ni, mucho menos, recuperada. No autoriza ni la verdad entendida al modo heideggeriano de desvelación ni ninguna revelación o manifestación; ninguna forma por la que fuera susceptible de presentarse o de representarse. La literatura no será, por lo tanto, el medio por el que la muerte sería representada ni presentada. Escribir implica adentrarse en un olvido como abdicación del yo y, por consiguiente, renunciar a “decir algo”. «Escribir no es ubicar en el futuro la muerte siempre ya pasada, sino aceptar padecerla sin hacerla presente y sin hacerse presente a ella, saber que ha tenido lugar aunque no haya sido experimentada, y reconocerla en el olvido»³. Por ello se podría decir que, siempre que se escribe, se escribe para morir, para dar a la muerte su «posibilidad esencial, por la que es esencialmente muerte, fuente de invisibilidad»⁴.

¹ Cf. Lacoue-Labarthe, Ph., «La contestation de la mort», en *Agonie terminée, agonie interminable*, París, Galilée, 2011, p. 100.

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ Blanchot, M., *El espacio literario*, *op.cit.*, p. 139.

Lacoue-Labarthe indica que «sólo la temporalización de la muerte engendra la literatura»¹. Esto no significa simplemente que la muerte sea la causa o que genere algo así como la literatura, sino que la muerte, como muerte anterior que se hurta al pensamiento, esa resistencia, «es lo que “autoriza” naturalmente la ficción»². Esto quiere decir que, por una parte, la ficción no tiene otro origen que el trabajo negativo que es posible a partir de la muerte como negatividad primera. Lo que nos devuelve a problemáticas diversas como el deber afirmar que la literatura es el ejercicio de un trabajo semejante al «trabajo conceptual o terapéutico, filosófico o analítico» o que compartiría una misma lógica organizativa con la filosofía y con la psicología. Esto implica que es la muerte la que autoriza tanto el relato, como el mito o el poema.

Sin embargo, si Blanchot nunca rechaza esta posibilidad de la lógica dialéctica por la que la muerte se erige como origen y principio del trabajo negativo³, también afirma que algo queda fuera de este todo de la dialéctica: la muerte como imposibilidad que no es causa de nada, que si es condición de algo, no es condición de ninguna posibilidad, sino la “condición de imposibilidad” que es el origen, la forma y el tiempo de la ficción; origen, forma y tiempo atravesados por la imposibilidad, por la agonía, por el tormento del morir. Nada es, en este caso, negado, conservado o salvado, ni tampoco afirmado como lo hacía Nietzsche (afirmación de la vida) o Heidegger (posibilidad más propia). Si hay afirmación, sostiene Lacoue-Labarthe, ésta es la del desastre: «La afirmación no admite más que un solo enunciado y no se dirige más que al otro de sí [*l'autre de soi*] [...]. Y eso se llama escritura.»⁴ Siguiendo esta otra vía, esta muerte que Lacoue-Labarthe define como “originaria”, en esta imposibilidad de distinguir entre dos muertes como lo hacían Hegel, Lacan o Leclaire, es la que viene a deshacer la obra, es lo que ya no autoriza «ningún mitema, ningún concepto, ninguna transferencia. Ninguna “rememoración”.»⁵ En otros términos, esta condición de imposibilidad cuyo origen es un «morir trascendental» es lo que ya no autoriza ni el trabajo literario, ni el trabajo filosófico ni el psicoanalítico, o bien, lo que viene a

¹ Lacoue-Labarthe, Ph., «Agonie terminée, agonie interminable», en *Agonie terminée, agonie interminable*, op. cit., p. 145.

² *Ibid.*

³ Lo que creemos que Blanchot propone es la imposibilidad de pensar *a la vez, al mismo tiempo*, en un territorio *común*, ambas perspectivas. Este hecho indica ya el margen irreductible que queda fuera de la dialéctica.

⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁵ Lacoue-Labarthe, Ph., «Agonie terminée, agonie interminable», en *Agonie terminée, agonie interminable*, op. cit., p. 145.

interrumpir o a fragmentar este trabajo que ya no se podría definir como trabajo sino como desocupación, *désœuvrement*.

Si decíamos que hay una paradoja que se inscribe en el corazón mismo de la actividad literaria por la que se solicita el canto antes del poeta, el tránsito por la escritura como paso previo para comenzar a escribir, esta contradicción tiene que ver con esa forma temporal de la muerte anterior que tiene lugar sin tener lugar, de la que se puede dar testimonio porque ya ha tenido lugar y, sin embargo, queda pendiente al mismo tiempo que aparece bajo la forma de una repetición incesante. El tiempo de la escritura, esa “ausencia de tiempo”, sería aquél que permite que la muerte pueda llegar a tener lugar en el tiempo donde el tener lugar es un suspenso de lo que acontece, del espacio y del tiempo en el que acontece porque ya ha acontecido y porque, a partir de entonces, no podrá más que acontecer: «escribir tiene lugar, aunque sea nunca o rara vez, en todo instante en la ausencia de tiempo pero, precisamente, como lugar que precede a todo «tener lugar», [...] escribir no es haber escrito, sería, en lo súbito que no deja huellas, haber escrito ya siempre como lo que siempre se escribirá de nuevo.»¹

No obstante, aun si este «morir transcendental» es la condición de imposibilidad de la existencia por la que ésta no puede cerrarse sobre sí misma, la muerte no remite a la muerte *como tal*, sino a su escritura (¿se podría admitir, si volvemos a ligar la muerte a la escritura, el concepto de muerte “originaria”, “trascendental”, como lo hace Lacoue-Labarthe aunque este origen y esta transcendencia sean la fuente de una imposibilidad?). «La muerte escribe en mí», afirma Blanchot. Por lo tanto, esta experiencia previa de la muerte como condición de la escritura y de la temporalización y espaciamiento que permite que esta escritura tenga lugar, es ya, de antemano, una inscripción, una huella como principio de un cierto retraso o de un diferir, el mismo diferir por el que la actividad literaria nunca comienza sino que recomienza y que hace de la obra una experiencia de la muerte, una imposible travesía por la muerte como repetición de la experiencia «imposible necesaria» de una muerte anterior. Se trata así de una escritura de muerte, de una escritura funeraria que no llega más que póstumamente. Quizá no sea posible separar la muerte de la escritura ni la escritura de la muerte aunque esto implique renunciar a toda primacía ontológica.

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., pp. 86-87.

4. EL LUGAR SECRETO DE LA LITERATURA.

4.1. «*Plus de secret, plus de secret*»

La literatura invita a una suerte de suspensión, a una suspensión que suspende la sentencia definitiva, la determinación de una pertenencia. La literatura es el lugar del secreto donde se muestra un “imposible decir” que se mantiene incluso allí donde el secreto se hace público o se desvela. La literatura es así el lugar donde, de manera eminente, el secreto se mantiene, reside, se exhibe y, no obstante, guarda en reserva algo, un “aún no”. Este “aún no” no implica una incompletud, no significa que algo quede por desvelar o que algo se mantenga todavía oculto, como si fuera ilegible o invisible¹. Este «aún no» es «cumplimiento y perfección». Lo que en la literatura se dice, afirmaba Blanchot, «aún no tiene sentido, aún no es verdad, aún no y nunca tanto»². De esta manera, si, como decimos, la literatura es el lugar del secreto, también será el secreto del lugar, del tener *lugar* del secreto, del morar del secreto, del demorarse del secreto, del morar demorándose del secreto.

Como afirma Derrida³, todo texto participa no sólo de un género sino de varios. No hay texto sin género. Pero que todo texto participe de un género, no significa que pertenezca a un solo género ni que su pertenencia sea estable. La ficción, la literatura, puede deslizarse o afectar a otros escritos así como otros textos, aparentemente no literarios, pueden verse afectados por aquello que en la literatura se da como ficción o simulación. No hay texto ni acto de habla que no esté afectado o acosado por esta posibilidad. Si esta frontera entre lo literario y lo no literario se muestra tan difusa es porque la determinación de la pertenencia a un género y, en concreto, al género literario, no viene dada por la literatura sino por una determinación ajena a ella misma. Según la función o la intencionalidad que se le atribuya, un mismo texto puede ser leído como literario o como no literario, lo que indica que su estatuto no está garantizado ni asegurado. «No hay esencia ni sustancia de la literatura: la literatura no es, no existe, no

¹ En griego, (*kryptō*), el secreto está asociado a lo codificado y, por extensión, a lo ilegible, mientras que el término latino (*secretum, se cernere*) se asocia a aquello que escapa a la visión: lo invisible, lo oculto, lo misterioso.

² Blanchot, M. *El libro por venir*, op. cit., p. 182.

³ Cf. «La loi du genre», Derrida, J., *Parages*, París, Galilée, 1986.

se mantiene de forma estable [*à demeure*] en la identidad de una naturaleza o, incluso, de un ser histórico idéntico a sí mismo.»¹

La literatura, como afirmaba Blanchot, pone a nuestra disposición «toda la realidad». Es a partir de este todo sin medida ni distinción de donde procede el principio de irrealidad. Al nombrar cada cosa a partir del todo, puede «fingir incluso el señuelo»². Puede simular lo real como también puede hacer *como si* simulara lo real. Debido a este estatuto sin garantías de la literatura y atendiendo a principios como el de la responsabilidad, la división entre verdad y ficción se ha impuesto como un límite como mínimo jurídicamente necesario. «En nuestra tradición jurídica europea, un testimonio debe mantenerse ajeno a la literatura y, en la literatura, a aquello que se da como ficción, simulación o simulacro»³. Sin embargo, esta relación entre la verdad y el testimonio no deja de estar sostenida únicamente por un acto de fe. Sólo el testigo puede dar cuenta de su testimonio. En el testimonio hay un llamamiento a la fe como condición necesaria para el testimonio. En la misma petición de veracidad que se solicita al testigo, debe admitirse que el contrato no puede ser otro que el de la fe. Por ello, el testimonio, para poder ser testimonio, no puede ofrecerse como prueba, no puede presentarse fuera del ámbito de la fe, no puede constituirse como «información, certeza o archivo»⁴ porque de esta manera perdería el carácter de testimonio. Ésta es una de las razones por la que Derrida afirmará que en el testimonio debe habitar la posibilidad de la literatura. El otro aspecto sobre el que se detendrá para mostrar esta necesidad de que el testimonio esté afectado por este modo de la suspensión que asociábamos a la literatura, consiste en el modo espectral que debe implicar el testimonio. El testimonio debe poder ser iterable, debe poder repetirse en un tiempo diferente al instante del que testimonio da testimonio. De este modo, el testimonio debe poder separar el instante de sí mismo para poder repetirlo en otras circunstancias. Por ello, incluso el testimonio que es dado por primera vez, es ya una repetición. Cada testimonio es lo que se repite, lo que vuelve y se mantiene pendiente para poder dar cuenta de él cuando sea requerido. Pero lo que se requiere, sin embargo, no es algo repetido ni repetible, sino el instante único e irrepetible por ser lo que constituye la singularidad tanto del testimonio como del testigo. No obstante, de nuevo una petición suplementaria viene a problematizar la primera condición que debe asumir el testigo. Si

¹ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 30.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 31.

él es el único que puede dar testimonio de lo ocurrido, su testimonio sólo debería admitirse a condición de que cualquier otro en su lugar confirmase ese mismo testimonio. Vemos así como una aporía se impone, interponiéndose, en el instante mismo del instante. La virtualidad y la forma que Derrida define como fantasmal deben darse en el testimonio al mismo tiempo que este testimonio habla de lo efectivo, de lo que efectivamente tuvo lugar. Lo cual implica que el testimonio debe, a la vez, actualizar el instante en el instante que se da testimonio, pero manteniendo lo que actualiza bajo el estatuto de lo virtual. Lo virtual y lo actual, lo ficticio y lo efectivo dan cuenta de la aporía que habita en el testimonio. Éste es el punto de partida de la conferencia que hoy conocemos bajo el título de *Demeure. Maurice Blanchot*:

«Para mantenerse como testimonio, debe dejarse acosar. Debe dejarse parasitar por aquello mismo que excluye de su fuero interno, la *posibilidad*, al menos, de la literatura. Sobre este límite indecible vamos a tratar de permanecer. Este límite es una oportunidad y una amenaza, el recurso a la vez del testimonio y de la ficción literaria, del derecho y del no-derecho, de la verdad y de la no-verdad, de la veracidad y de la mentira, de la fidelidad y del perjurio.»¹

No hay, por lo tanto, testimonio que no esté parasitado por la posibilidad de ficción, de simulacro, de mentira. Tampoco habrá ningún testimonio ni ninguna experiencia narrada de la que pueda afirmarse con plena seguridad que pertenece al espacio de la verdad libre de toda ficción o de toda mentira. El testimonio, necesariamente público, está condenado al secreto.

El instante de mi muerte, el breve relato de Blanchot publicado en 1994, pone en juego estas categorías cuyos límites difusos comenzamos a entrever. Derrida define este relato como el testimonio de una experiencia. Un testimonio que, como todo testimonio, corre el riesgo de ser una ficción de testimonio pero que, además, por inscribirse en el ámbito de la literatura, también puede ser un testimonio de ficción, un testimonio en clave literaria. Esto último quiere decir que, bajo el título de ficción, puede presentar lo que ha sucedido realmente permaneciendo bajo este título. De ser así, esta última verdad sería, en todo caso, de orden literario, del orden de aquello que decíamos que corresponde al modo de la suspensión, es decir, a una verdad en suspenso que no

¹ *Ibid.*

permite la pertenencia a la Verdad. Esta es la ley de la literatura que hemos tratado de señalar anteriormente, el secreto inconfesable de la literatura, que aun confesado, que aun confesando que va a confesar la verdad y haciéndolo (¿lo hace?), aún quedará secreto.

A lo largo de todo este relato «la frontera entre la literatura y su otro se vuelve indecible»¹. Varios elementos complican esta posibilidad de determinar la pertenencia de este relato al orden del testimonio autobiográfico o a la ficción del testimonio. Podríamos afirmar que tres personajes se ponen en juego en este relato: el joven del que se habla, el narrador que relata la historia y el autor de esta obra, Maurice Blanchot. Sin embargo, nada nos permite confirmar que estos tres personajes son en realidad uno solo y, menos aún, que el autor, Blanchot, estuviese dispuesto a asumir esta historia como autobiográfica o que aceptase firmarla fuera del orden de la ficción. Es cierto que en la exhaustiva biografía realizada por Christophe Bident se dice que hay varios testimonios que confirmarían esta historia como verídica. Sin embargo, como reza el verso de Paul Celan, «Niemand/ zeugt für den/ Zeugen», «Nadie/ testimonia para el/ testigo»². El testimonio guarda en reserva el secreto.

Si nadie puede testimoniar en el lugar del testigo a pesar de que el lugar del testigo debe poder ser reemplazable, pudiendo ser cualquiera el que en su lugar diese testimonio de aquello que siendo singular debe poder ser universalizable, tampoco nada puede ser prueba determinante del testimonio. Ninguna «prueba, información, certeza o archivo»³ puede constituir un testimonio. Sin embargo, Derrida, que a lo largo de este escrito perfila con suma cautela y rigor estas fronteras indecibles entre el testimonio, la autobiografía, la ficción y la verdad, recurre a un elemento que le va a servir para contrastar y, de algún modo, quizá también para confirmar la hipótesis inverificable del testimonio autobiográfico. Ginette Michaud da cuenta de ello en el libro *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*⁴. El relato de Blanchot, enmarcado en Francia en el año 1944,

¹ *Ibid.*, p. 124.

² Blanchot cita este verso en *El último en hablar*, escrito recopilado junto a *La bestia de Lascaux*, trad. de Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ Michaud, G., *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Galilée, 2006. El fragmento en el que Derrida introduce otro texto que se refiere al mismo acontecimiento que el narrado en el relato de Blanchot, es un nuevo testimonio. Dice así: «A riesgo de ser violento otra vez respecto a Blanchot, que es la discreción misma, osaré lo que creo que nunca en mi vida he hecho, pero que juzgo necesario aquí para la lectura que quería intentar, para poner en relación un testimonio supuestamente no literario y no ficticio con un testimonio en régimen literario. Citaré el fragmento de una carta que he recibido de Blanchot el verano pasado, hace justo un año, casi coincidiendo con el día de hoy, como si fuera hoy el aniversario del día en que recibí esta carta, después del 20 de julio. He aquí las dos primeras líneas que dice el aniversario de

describe la muerte de un joven que ha tenido lugar sin tener lugar. Derrida lee las dos primeras líneas de una carta de Blanchot que recibió un año atrás, en 1994, un par de meses antes de la publicación del relato: «20 de julio. Hace cincuenta años, conocí la felicidad de ser casi fusilado.» «Esta carta - afirma Derrida - no pertenece a lo que se llama la literatura.» Pero, inmediatamente después, añade: «Ella testimonia, como yo testimonio de ella aquí, en un espacio *supuestamente* extranjero a la ficción en general y a la institución literaria en particular.» (La cursiva es nuestra). Previamente, describiendo la razón por la que cita esta carta, aparece de nuevo este “supuestamente”: «poner en relación un testimonio *supuestamente* no literario y no ficticio con un testimonio en régimen literario» (La cursiva es nuestra). Michaud atribuye este “supuestamente” a una «distancia escéptica». Una distancia escéptica que Derrida adoptaría para *simular* lo que, por ejemplo, se aseveraría jurídicamente: que la carta es un testimonio decididamente no ficticio, es decir, una prueba fiable frente a otro documento que, por pertenecer al ámbito literario, no podría ser válido como testimonio. La propuesta de Michaud consiste, en primer lugar, en no posicionarse desde esta «distancia escéptica», un escepticismo semejante al que detentan los médicos-policías en el relato *La locura de la luz*¹, para así poder determinar cómo este relato se mantiene irreductible a esta clasificación genérica al margen de cualquier otro documento que trate de asignarle un lugar definitivo. En segundo lugar, Michaud pretende mostrar que esa carta que podría admitirse como prueba de un testimonio jurídicamente admisible, no deja de estar asediada, como Derrida lo explica, por lo literario, por una posibilidad de ficción, de simulacro o de mentira.

una muerte que ha tenido lugar sin tener lugar. Blanchot me escribe, a fecha de 20 de julio, subrayando en primer lugar la fecha del aniversario.

«20 de julio. Hace cincuenta años, conocí la felicidad de ser casi fusilado.»

Como esta frase, esta carta no pertenece a lo que se llama la literatura. Ella testimonia, como yo testimonio de ella aquí, en un espacio supuestamente extranjero a la ficción en general y a la institución literaria en particular. Pero ella dice la misma cosa. En todo caso, testimonia de la realidad de un acontecimiento que parece formar el referente de este relato literario titulado *El instante de mi muerte* y publicado a título de ficción literaria.» (Derrida, J., *Demeure, op. cit.*, p. 64-65.)

Derrida vuelve a citar esta carta en los obsequios a Blanchot. En este momento, una frase se añade para señalar de nuevo el carácter del aniversario. «La carta que acompañó el envío de *L'Instant de ma mort*, el 20 de julio de 1994, me decía, desde las primeras palabras, como para señalar la vuelta o la repetición de los aniversarios: 20 de julio, hace cincuenta años conocí la felicidad de ser casi fusilado. Hace veinticinco años pisábamos por primera vez la luna.» (Derrida, J., «À Maurice Blanchot», *Chaque fois unique, la fin du monde*, París, Galilée, 2003, p. 330).

¹ Cf. Blanchot, M., *La locura de la luz*, precedido de *El instante de mi muerte*, trad. Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2007, p. 63.

Las oposiciones entre lo real y lo irreal, entre lo actual y lo virtual, lo efectivo y lo ficticio, se ven difuminadas con una sorprendente habilidad en el relato de Blanchot. La lectura ligera, aquella a la que animaba Blanchot, será la que se mantenga en ese lugar de equilibrio de la lógica neutra, «la experiencia o la pasión de un pensamiento que no puede detenerse en ninguno de los opuestos sin, por ello, poder superar la oposición»¹. Ginette Michaud señala que, a pesar de que Derrida traza la indecibilidad entre estos opuestos con sutileza y tenacidad, en el momento en que menciona la carta, rompe con la lógica neutra del relato.

«Parece entonces relajar un instante su vigilancia del lugar de intercambios entre testimonio y ficción, y oponer uno a otro la verdadera carta de Blanchot y el texto « publicado a título de ficción literaria » (*D.*, p. 65), cediendo a la tentación de servirse de la carta como documento, como archivo, como prueba material. Esta carta vendría, por una parte, a certificar desde el exterior la realidad del acontecimiento sobrevenido; por otra parte, a confirmar el estatuto de ficción de *El instante de mi muerte*, poniéndolo en su lugar, en lugar seguro (reenviándolo a su morada [*demeure*], por decirlo así).»²

Además de las citas que ya hemos mencionado y donde el “supuestamente” puede ser interpretado de diversas maneras, la cita sobre la que Michaud basa esta propuesta también ha sido mencionada: «Como esta frase, esta carta no pertenece a lo que se llama la literatura.» Poco después, Derrida vuelve a hacer alusión a la diferencia entre el sujeto de la carta y el sujeto del relato. El primero, el de la carta, habla en primera persona; el segundo, lo hace en tercera persona a través de un narrador que utiliza la primera persona. Derrida atribuye esta diferencia, en primer lugar, a una cuestión de discreción para pasar a afirmar que ésta «es la diferencia entre la carta que recibí el julio pasado y esta ficción literaria.»³ Ginette Michaud destaca que la diferencia entre la tercera persona del relato y la primera persona de la carta no puede ofrecer la garantía de una prueba que determine el género de cada una de ellas y, menos aún, cuando Blanchot ha problematizado los pronombres personales a través de la forma impersonal. Nosotros dudamos de que Derrida esté determinando el sujeto de la ficción

¹ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 121.

² Michaud, G., *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, op.cit., pp. 69-70.

³ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 66.

a través del sujeto de la carta. De hecho, sobre un yo que dice “yo”, Derrida se detuvo, señalando incluso el carácter problemático de la autobiografía en un escrito de 1991 que cierra con una nota en la que afirma:

«En cuanto al secreto *ejemplar* de la literatura, permítaseme agregar esta nota para concluir. Algo de la literatura habrá comenzado cuando no haya sido posible decidir si hablo de algo (de la cosa misma, ésta, por sí misma) o doy un ejemplo [...]. Por ejemplo, supongamos que digo “yo”, que escribo en primera persona o que escribo un texto, como suele decirse, “autobiográfico”. [...] Nadie podrá seriamente contradecirme si digo (o sobreentiendo, etc.) que no escribo sobre mí sino sobre el “yo”, sobre un yo cualquiera o sobre el yo en general, proponiendo un ejemplo: yo no soy más que un ejemplo o soy ejemplar. Hablo de algo (“yo”) para dar un ejemplo de algo (un “yo”) o de alguien que habla de algo.»¹

Esta problemática de la que Derrida da amplia cuenta es prolongada por Michaud sirviéndose de elementos que no harán sino complicar esta indecibilidad entre lo literario y lo *supuestamente* no literario. En concreto, esta dificultad se verá acrecentada a partir de un dato que aportaba la carta que Blanchot mandó a Derrida y que Derrida hizo pública al citarla en la conferencia, dándose la coincidencia de que hacía «justo un año» que la había recibido, unos días después de que Blanchot la enviara (esta conferencia fue pronunciada el 24 de julio de 1995). Siguiendo el ensayo biográfico de Christophe Bident, la fecha del 20 de julio a la que Blanchot hacía referencia en la carta como la fecha conmemorativa de su casi muerte, se mostrará como poco probable. Bident sugiere que podría haberse equivocado de mes, o de día y de mes, proponiendo el 29 de junio como la fecha más plausible: «Que Blanchot se equivoque en un mes, recuerdo erosionado, no deja de sembrar dudas.»² Esta misma equivocación en la fecha conmemorativa que parece afectar a este documento, se vuelve a repetir en el relato. En él leemos que en la fachada del Castillo, así llamaban a la gran casa del joven del relato,

¹ Derrida, J., *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 89-90.

² Bident, Ch., *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 229.

«estaba inscrita, como un recuerdo indestructible, la fecha de 1807. ¿Era lo suficientemente culto para saber que se trataba del famoso año de Jena, cuando Napoleón, sobre su pequeño caballo gris, pasaba bajo las ventanas de Hegel, que reconoció en él «el alma del mundo», tal y como escribió a un amigo? Mentira y verdad, porque, como Hegel escribió a otro amigo, los franceses robaron y saquearon su vivienda. Pero Hegel sabía distinguir lo empírico y lo esencial.»¹

Las fechas conmemorativas se multiplican: por un lado, cincuenta años de la casi muerte de Blanchot según la carta y justo un año de que Derrida la recibiera; por otro lado, la coincidencia del año de fundación de la casa familiar y de que Hegel viera pasar desde su ventana a Napoleón. También vemos cómo están implicadas unas cartas amistosas: la de Blanchot a Derrida, las de Hegel a sus amigos. Y entre ellas, esa alusión a la «mentira y verdad». Entre ellas, un recuerdo poroso y un recuerdo indestructible.

Como aún hoy se puede ver forjado en hierro, en la fachada de la casa natal de Blanchot en Quain figura el año de 1809 y no de 1807. Un «recuerdo indestructible», grabado en la fachada de la casa, y, sin embargo, destruible, acosado por la ficción, por el error o por un cálculo bien meditado. Encriptada, tal vez más secreta aún, esta fecha, 1807, reenvía a los cien años antes del nacimiento de Maurice Blanchot. Un aniversario que volveremos a encontrar si observamos la fecha en la que se termina de editar *El instante de mi muerte*: el 22 de septiembre, algo que, según Bident, fue «manifiestamente establecido por petición de Blanchot»² y que, de nuevo, coincide con el día y mes de su nacimiento. Pero el desplazamiento de fechas no se queda aquí. Fue en 1806 y no en 1807 cuando Jena fue ocupada por los franceses y el 13 de octubre de ese mismo año (el mismo día de la ocupación) cuando Hegel escribe a Niethammer la carta en la que describe a Napoleón como «el alma del mundo». Derrida da cuenta de la mentira y verdad sobre este encuentro entre los alemanes de Jena y el ejército francés. Hegel confiesa a su amigo Niethammer - el mismo al que había hablado de Napoleón - haber perdido un manuscrito. Y pocos días después, también a Niethammer, aplaude que el viento no hubiese soplado y quemado toda la ciudad (veremos la resonancia que el manuscrito y el fuego tienen en el relato de Blanchot). «Mentira y verdad», dice

¹ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., pp. 22-23.

² Bident, Ch., «L'anniversaire – la chance», *Revue des sciences humaines*, n° 253, «Maurice Blanchot», enero-marzo 1999, p. 177.

Blanchot, y Derrida apostilla: «*siempre hay más de una verdad porque hay varios amigos; Hegel tuvo más de un amigo, y no testimonió lo mismo ante cada uno. Todos hablaban alemán, la misma lengua, pero, quizá sin mentir, Hegel decía esto a aquél y eso a aquel otro sobre la verdad histórica de lo que había pasado*»¹. Derrida señala que este error impide o por lo menos dificulta el distinguir entre las afirmaciones «“de hecho” hay un error» o «“en verdad” hay un error» ya que son las mismas que se utilizan para marcar la diferencia entre la ficción y el testimonio: «De hecho o en verdad (pero esto es lo que signa todavía la diferencia entre ficción y testimonio), la fecha de 1807 es ligeramente errónea»².

A partir de la relación entre la carta que Blanchot envía a Derrida - donde figura una fecha conmemorativa errónea - y el relato *El instante de mi muerte*, Ginette Michaud concluye que la carta no puede servir de prueba estable y segura y que, por lo tanto, no puede aportar ninguna determinación respecto al contenido ficticio o autobiográfico del relato. Y ello porque «la carta no ficticia no está al abrigo de lo falso, de lo ficticio o del simulacro que el relato dice literario.»³ Sin embargo, no creemos que Derrida esté tomando la carta como un documento no testimonial y, por lo tanto, no afectado por la ficción, el error o la mentira. Más bien pensamos que Derrida está poniendo en cuestión la fiabilidad o el tipo de verdad que solicitamos a los textos o testimonios que no se inscriben explícitamente en el ámbito de la ficción mostrando que éstos no están exentos de una cierta turbación en sus fundamentos y fundación. Esta misma turbación, ese retraso, esa coincidencia que no coincide, la celebración de lo que, porque es virtual, es desplazable, creemos que es el signo inestable de una prueba que no testimonia de nada más que de lo que está pendiente de certificar. De aquello que, por estar pendiente, está ya afectado por la posibilidad del error sin que necesariamente el error, la falta de adecuación, constituya una mentira o perjurio. Tan solo un error, un errar.

Las fechas sirven de índice para los archivos, casi como lo que archiva o lo que circunscribe el archivo. Pero las fechas son también las que de manera más explícita muestran el poder de reiteración y la necesidad de esta reiteración. De ahí que el acontecimiento se conmemore en función de su fecha. Si el archivo es poder de

¹ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 111.

² *Ibid.*, p. 109.

³ Michaud, G., *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, op.cit., p. 74.

consignación, unificación, identificación, clasificación, puesta en orden, «*no hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición, sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin un afuera*»¹, afirma Derrida en una conferencia pronunciada el 5 de junio de 1994. Continúa:

«si no hay archivo sin consignación en algún *lugar exterior* que asegure la posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción o de la reimpresión, entonces, acordémonos también de que la repetición misma, la lógica de la repetición, e incluso la compulsión a la repetición, sigue siendo, según Freud, indisociable de la pulsión de muerte. Por tanto, de la destrucción.»²

En el archivo hay algo que trabaja contra ese principio de conservación, algo que en el interior del archivo trabaja contra sí mismo, una «pulsión de destrucción» o un «mal de archivo». Y una de las razones por la que ese archivo trabaja contra sí mismo es porque lo que se creía que formaba parte de una misma cosa, la unicidad entre la huella y aquello que imprime la huella (el instante del que el instante del testimonio da testimonio), están virtualmente separados; siendo contemporáneos, no lo son, como no lo son un acontecimiento y una fecha, un acontecimiento y su inscripción, como si en el acontecimiento de la inscripción habría ya una separación o un desvío, un retraso o una demora. El principio de conservación no puede actuar si no es rompiendo esta unicidad, es decir, «separando la impresión de la impronta». Si, como decíamos, en el testimonio (y en la literatura) hay algo inconfesable, algo que se mantiene secreto, es de esto mismo de lo que el archivo no podrá guardar archivo. «Mas del secreto mismo, por definición, no puede haber archivo. El secreto es la ceniza misma del archivo»³.

Un acontecimiento asignado a una fecha dice la simultaneidad de lo que “puede no” estar junto o de lo que “no puede” estar junto, dice el encuentro de la no-coincidencia y la coincidencia del encuentro, su justicia y su injusticia.

¹ Derrida, J., *Mal de archivo*, trad. de Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997, p. 19.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 106.

4.2. La muerte suspendida, la muerte decretada.

En *La escritura del desastre*, Blanchot traza la relación entre la escritura autobiográfica y el otro, el lector, el huésped, aquel que acoge el relato de una existencia inexistente, de una existencia que ya no responde ni puede hacerlo. Es así como la autobiografía no puede presentarse más que como un relato *autotanatográfico*, un relato que habla del que ya no está, del que no está presente como, también, del que no estuvo presente: que habla de «su muerte, por lo demás nunca definitivamente constatada: muerte de la que no se puede levantar acta»¹. Este relato, «a la manera de una obra de arte», es confiado a la acogida del lector, aquel que debe cargar con él, con un relato que no confía otra cosa que una muerte.

« ♦ Escribir su autobiografía, bien sea para confesarse, bien para analizarse o bien para exponerse a la mirada de todos, a la manera de una obra de arte, es quizá buscar sobrevivir, pero por un suicidio perpetuo – muerte total por ser fragmentaria.

Escribirse es dejar de ser para confiarse a un huésped – *autrui*, lector – que, a partir de entonces, no tendrá como carga y como vida más que vuestra inexistencia.»²

El instante de mi muerte narra la historia de un joven «privado de la muerte por la muerte misma». Nos habla del instante de la muerte, del instante en que un joven estuvo a punto de ser fusilado, hablando después de que ese instante haya sobrevenido, después de que este instante haya tenido lugar, rememorando así un instante pasado. Quien habla, un narrador que recuerda lo ocurrido a un joven, se presenta como un tercero que cuenta la experiencia más singular, la experiencia menos trasmisible, menos traducible. El narrador es modesto. Su testimonio es matizado constantemente por expresiones como “pudo ser”, “quizá”, “en su lugar yo no trataré de analizar”, “sé – lo sé”³. Pero su conocimiento de lo ocurrido, de los sentimientos del joven, son, no obstante, los de alguien que se ha mantenido muy próximo a lo sucedido y a los

¹ Blanchot, M., *Tiempo después* seguido de *La eterna reiteración*, trad. de Rocío Martínez Renedo, Madrid, Arena, 2003, p. 66.

² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, *op.cit.*, p. 105.

³ En francés, la inversión del sujeto y del predicado suele marcar el modo de la interrogación, pero aquí falta el signo interrogativo. Más que una reafirmación de este saber, esta expresión marca la duda.

sentimientos del protagonista, casi como si entre ellos tan sólo hubiera una diferencia de edad. El narrador puede ponerse en el lugar del joven pero, poniéndose en su lugar, no tratará en adelante de analizar lo sucedido. Su no-saber no se debe tanto a una falta de conocimiento como a una dificultad para dar cuenta exacta de lo que ha pasado. Es así como del instante de la muerte no testimonia un yo, sino un él por medio de un yo: «[Yo] Me acuerdo de un joven», así comienza el relato.

Del acontecimiento de la muerte, nadie más que el moribundo podría dar testimonio, pero, decía Blanchot, «nunca “yo” muero, sino que “se muere”». No se muere en primera persona, quien muere siempre es “otro distinto de mí”. No hay, en el instante de la muerte, un “yo” que ostente el poder de dominio que se requiere para expresar “yo”. Sólo se puede dar testimonio de la muerte del otro, de la muerte de alguien que es distinto de “mí”, de la muerte impropia, de la muerte en la que el “mí” aparece como “otro”. Si sólo “otro diferente a mí” puede dar cuenta de esta muerte impersonal, es porque la muerte siempre es la experiencia de la que no se puede tener experiencia, es la experiencia inexperimentada, «*l'expérience inédite*»¹ (no probada, sin pruebas), tan indeterminada que es tanto pasada como inminente. Por ello, de la misma manera que a quien muere se le retira el poder de decir “yo”, también se le retira el poder del “ahora”. Se le retira la posibilidad de afirmar: “Ahora yo muero”, “ahora yo estoy muerto”, o bien, si esto llega a afirmarse, debe ser borrando la puntualidad del ahora y la soberanía del yo. De lo único que se puede dar testimonio es de la inminencia de la muerte, de la «*inminencia diferida*»², del instante aplazado, del instante suspendido: pendiente, interrumpido-ininterrumpido. «La inminencia de lo que es siempre ya pasado»³. La inminencia ya no sólo concierne a lo que está por venir. ¿Cómo, si no ha pasado ya, se podría dar testimonio de lo ocurrido? La muerte es inminente, está próxima, va a venir, pero porque ya ha pasado. Ya ha pasado y por ello se puede dar testimonio de ella, porque sólo se puede dar testimonio de lo que es anterior al testimonio, habiendo “sobrevivido” al acontecimiento y hablando, por lo tanto, desde la condición del superviviente⁴. Pero de aquello de lo que se va a dar testimonio “aún no” ha tenido lugar. La muerte aún no ha tenido lugar. ¿Cómo dar

¹ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op.cit., p. 110.

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 55.

³ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op.cit., p. 70.

⁴ «Survivre» es el título de un escrito de Derrida sobre Blanchot que se encuentra en *Parages*. Este término, “sobrevivir”, designa el no-lugar de lo que ya no pertenece ni al proceso de la vida ni al de la muerte, sin oponerse a ellos: «El sobrevivir desborda a la vez el vivir y el morir, supliendo uno y otro por un sobresalto y un aplazamiento, deteniendo la muerte y la vida a la vez» (Derrida, J., *Parages*, op. cit., p. 142.)

testimonio «de lo que escapa al testimonio»¹? Anacronía propia de la actividad literaria que de nuevo nos remite al comienzo imposible que da inicio a la escritura. Derrida escribe:

«Ella va a venir, la muerte, hay un aplazamiento, un último plazo suspensivo, una detención de la sentencia de muerte. Pero aquello que va a venir, aquello que está viniendo hacia mí, es lo que ya ha tenido lugar: la muerte ya ha tenido lugar. Puedo dar testimonio de ello porque eso ya ha tenido lugar. Sin embargo, este pasado del que testimonio, a saber, mi muerte misma, no ha sido jamás presente.»²

Ese “instante” de la muerte parece dividirse y dirigirse en direcciones opuestas: hacia un pasado inconmensurable y hacia un porvenir indeterminado, sin pasar por la actualidad del presente. Pasado y futuro parecen tocarse sin que un presente medie entre ambos. «¿El encuentro de la muerte con la muerte? »³, pregunta el narrador justo después de describir el instante crucial en el que parecía « como si todo estuviese ya consumado »⁴. Como si el fin hubiese llegado, como si la muerte hubiese llegado bajo su doble modalidad: como lo inminente ineluctable o, como la denomina Blanchot, como «la muerte imposible necesaria»⁵. Desde el momento en que es imposible, es necesaria; siendo necesaria, es imposible. Es ineluctable, ineludible, pero siendo a la vez inminente, sólo si es inminente, es decir, no presente y bajo la amenazadora virtualidad de lo que está aún por llegar. Cuando la muerte está por llegar, ya es necesaria, ya ha sido como lo que va a ser, ya ha tenido lugar como lo que tendrá lugar. Tiene lugar lo que, porque tuvo lugar (sin tener lugar), tendrá lugar. Este carácter del acontecimiento al que habría que añadirle cada vez el suplemento que diría: el acontecimiento («si lo hay»), («¿lo hay?»), un suplemento al que tanto Derrida como Blanchot son sensibles, marca un tiempo en el que no se puede permanecer, bajo cuya inestabilidad ningún saber seguro se deja afirmar. Este instante sin presente marca un tiempo de paso del que la actualidad está excluida. Sin posibilidad de actualización, el instante inminente cae del lado de las dos vertientes del instante: virtualidad del instante tanto en el pasado

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op.cit., p. 136.

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., pp. 60-61.

³ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 19.

⁴ *Ibid.*

⁵ Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op.cit., p. 110.

como en el futuro, y virtualidad como única manera de que, lo imposible de actualizarse o de tener lugar, tenga lugar como lo imposible necesario. Heidegger también hablaba, en relación con la muerte, de una anticipación. Esta anticipación permitía que el Dasein asumiera su muerte, o que, de algún modo, se la diera a sí mismo. Aquí, por el contrario, la imposibilidad de la asunción de la muerte procede de la imposibilidad de decretar la muerte sin suspenderla, de suspender la muerte sin, al mismo tiempo, decretarla.¹ «Como si la muerte fuera de él no pudiese desde entonces más que chocar con la muerte en él. “Estoy vivo. No, estás muerto.”»² Derrida incide sobre el encuentro de la muerte con la muerte, el encuentro entre estos dos tiempos de la muerte que proceden del mismo instante, de la misma sentencia del instante: «Eso que ha llegado, ha llegado bajo el anuncio de lo que debe ineluctablemente venir. La muerte acaba de llegar desde el instante en que va a llegar. Acaba de pasar porque viene, ha venido desde que va a venir. *Acaba de venir*. La muerte se encuentra.»³

En un artículo que hemos comentado anteriormente, este instante de *la* muerte, ese momento del tiempo sin tiempo, es el tiempo de la Medianoche de *Igitur* del que Blanchot afirma: «el instante mismo de la muerte que nunca es presente, que es la fiesta de un futuro absoluto, y donde se puede decir que, en un tiempo sin presente, lo que ha sido, será.»⁴ Fue-será: el instante de la muerte es aquel que reúne y separa lo que la sentencia de muerte decreta y deja pendiente.

«Sé – lo sé – que aquel al que ya apuntaban los alemanes, no esperando más que la orden final, experimentó entonces un sentimiento de ligereza extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte?

En su lugar, no trataré de analizar ese sentimiento de ligereza. Quizá él era súbitamente invencible. Muerto - inmortal.»⁵

¹ En *El paso (no) más allá*, podemos leer, en referencia al “sobrevivir” sobre el que Derrida se detenía, lo siguiente: «Sobrevivir: no ya vivir o, no viviendo, mantenerse, sin vida, en un estado de puro suplemento, movimiento de suplencia respecto a la vida, sino más bien detener el morir, parada que no para, sino que, por el contrario, lo hace *durar*.» (Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., pp. 165-166). El título del relato *L'Arrêt de mort* señala esta doble petición, la «double bind», intraducible en aquello que desdobra el término *arrêt* en parada y sentencia: «L'arrêt *suspensif* suspend l'arrêt *décisif*. L'arrêt *décisif* arrête l'arrêt *suspensif*.» (Derrida, J., *Parages*, op. cit., p. 148).

² Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 25.

³ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., pp. 82-83.

⁴ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 104.

⁵ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., pp. 19-20.

Este gui3n que aparece entre muerto e inmortal traza la relaci3n entre ambos: los une y los diferencia, los sitúa uno a lado del otro pero poniéndolos a distancia. Una vez muerto, el mortal deja de serlo para ser inmortal. Quien muere pierde la posibilidad de morir ya que, una vez que la muerte llega, llega, con ella, la inmortalidad, la imposibilidad de morir. Pero, inmediatamente después de este «Muerto – inmortal», el narrador parece rectificar: «Muerto - inmortal. Quizás el éxtasis. Más bien el sentimiento de compasión por la humanidad sufriente, la dicha de no ser inmortal ni eterno. Desde entonces, él estuvo ligado a la muerte, por una amistad subrepticia.»¹ La inmortalidad que ofrece la muerte ya sobrevenida otorga un posible éxtasis que más bien es un sentimiento de compasión hacia los mortales que sufren y respecto a los cuales le une precisamente el ser mortal, el ser, como ellos, un ser finito, es decir, el no ser inmortal ni eterno. Este sentimiento le confiere así una cierta relación comunitaria entorno a la muerte como vínculo amistoso que interrumpe el vínculo: «un vínculo sin vínculo, el desamblaje, el desajuste de un vínculo social que no liga en realidad más que a la muerte y a la condición de la muerte: a la condición de ser mortal.»² Y es que este relato no nos cuenta sólo la muerte sin muerte de un joven, sino que también tiene una dimensión ética y política donde se muestra el tormento de una injusticia, una injusticia que no podrá ser reparada, que no podrá encontrar un acontecimiento cuya justicia pueda compensar el daño, que quedará, también, pendiente sin que nada pueda hacer justicia a la injusticia. Desde entonces, el error de la injusticia será el error de la injusticia, el fantasma de la injusticia.

4.3. El tormento de la injusticia.

En el primer párrafo del relato se anticipa lo que después será narrado. «Me acuerdo de un joven – un hombre todavía joven – privado de morir por la muerte misma – y quizá por el error de la injusticia.»³ Este joven no muere sino que, por el contrario, lo que le ocurre es que no muere. En primer lugar, no muere porque, entre la muerte y la muerte, no hay coincidencia. La condena a muerte, la orden de muerte, la sentencia de muerte, le priva de morir. Pero, “quizá”, - de esto el narrador no está tan seguro – el

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., pp. 89-90.

³ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 17.

error de la injusticia también ha podido intervenir en la suspensión de esta condena a muerte. Esta fórmula, el “error de la injusticia”, parece, como lo indica Derrida, incompatible en sí misma. «Es incluso incompatible: causar mal por error no es una injusticia. [...] Los dos ordenes, ético y, digamos, teórico o epistemológico se cruzan aquí, mientras que permanecen incompatibles: un error y una injusticia.»¹

En el segundo párrafo se describe un contexto histórico fácilmente identificable. «Los aliados habían conseguido poner pie en suelo francés. Los alemanes, ya vencidos, luchaban en vano con inútil ferocidad.»² Más tarde, se precisará el año: 1944. Estos datos y la alusión posterior a la fecha imprimen una apariencia de realidad histórica al relato. La escena que sigue no es tampoco extraña al periodo de guerra. Alguien toca a la puerta de una gran casa a la que llamaban el Castillo. El joven va a abrir pensando que podría tratarse de alguien en peligro, de unos huéspedes a los que podría prestar auxilio. Sin embargo, «esta vez, un alarido: “Todos fuera”»³. Esta orden procede de un teniente nazi que habla un «francés vergonzosamente normal», que, por ello, suponemos, podría hacerse pasar por *otro*, podría ocultar o disimular su condición. Todos los miembros de la familia salen fuera de la casa. El joven no intenta huir, camina despacio. El teniente le muestra pruebas incriminatorias: balas, casquillos, elementos que atestiguan que ese era un campo de batalla. Le acusa: «He aquí lo que usted ha conseguido», y le sentencia a muerte. Dispone a sus hombres mientras que el joven sólo pide que permitan que su familia, formada exclusivamente por mujeres, entre en la casa. El joven espera la orden final. En el instante en que parecía que todo estaba consumado, estalla un ruido cercano. Los «camaradas del maquis» han iniciado una batalla para tratar de socorrerle. Parece claro, el joven es un maquis, alguien que pertenece a la resistencia y que acaba de ser capturado por el enemigo. El teniente nazi se aleja para observar qué ocurre dejando a sus hombres solos. Éstos permanecen un tiempo indeterminado en orden hasta que uno de ellos declara: «“Nosotros no alemanes, rusos.”»⁴ Son disidentes rusos de la armada Vlassov que pasaron al enemigo. De nuevo, parecen traicionar a la autoridad y dejan que el joven se aleje y se oculte. Sólo después de todo esto y del tiempo indefinido que pasa escondido en el bosque, el joven recupera el sentido de lo real. Y lo real le presenta una escena terrible. Todo en el pueblo arde y tres jóvenes hijos de granjeros, ajenos a todo combate, han sido asesinados. Pero, en

¹ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 68.

² Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 20.

realidad, no todo arde. El Castillo ha sido salvado del fuego. El narrador se pregunta: «Cuando el teniente volvió y se dio cuenta de la desaparición del joven castellano, ¿por qué la cólera, la rabia no le había empujado a quemar el Castillo (inmóvil y majestuoso)? Porque era el Castillo.»¹ Después de la referencia a la fecha inscrita en la fachada del Castillo y a Hegel admirando a Napoleón, el narrador sigue describiendo la injusticia: «En este año de 1944, el teniente nazi tuvo por el Castillo el respeto o la consideración que las granjas no suscitaban.»² No obstante, el Castillo fue registrado. Algo de dinero fue robado así como un manuscrito sospechoso de contener planes de guerra.

«Todo ardía salvo el Castillo. Los señores habían sido perdonados.

Entonces comenzó, sin duda, el tormento de la injusticia para el joven. Ya no el éxtasis; el sentimiento de que él sólo estaba vivo porque, incluso a los ojos de los rusos, pertenecía a una clase noble.

Eso era la guerra: la vida para unos, para los otros la crueldad del asesinato.»³

Casi a modo de apéndice, como un añadido al margen de la historia pero relacionada con ella, como si hubiese sido incluido más tarde a modo de nota para esclarecer un aspecto pendiente, la narración vuelve sobre ese manuscrito sustraído. En otro tiempo aunque indefinido, «más tarde», en un lugar al que el joven retorna, «de vuelta en París», Malraux, un personaje público y políticamente comprometido, le cuenta que también él ha conseguido escaparse perdiendo un manuscrito que contenía reflexiones sobre arte. Él y Paulhan, una nueva referencia a un escritor y activista político, habían tratado, en vano, de recuperarlo. Pero sólo se trataban de unas reflexiones sobre arte que podrían ser rehechas «“[...] mientras que un manuscrito no podría serlo”»⁴. «Qué importa. Tan sólo permanece el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente [*en instance*].»⁵ El instante de la muerte ya no es el del joven, sino el del narrador, quizá porque se trata de la misma persona ligada por la muerte ininterrumpida y separada por la interrupción de la muerte.

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

El Castillo, con esa mayúscula que se mantiene a lo largo de todo el relato y que parece otorgarle el carácter de un nombre propio, impone el respeto que no ofrecen el resto de las viviendas de la zona. Esta residencia fundada largo tiempo atrás, una residencia noble, quizá también una referencia al Castillo de Kafka, es descrita por Derrida como una «figura socio-política y socio-jurídica de la cosa testimonial.»¹ La casa es tomada en sí misma como prueba de que sus habitantes pertenecen a «una clase noble». En torno a esto, se expresa una suerte de denuncia: la denuncia de una injusticia y de un error. El error de ser tomado por un señor y de que esto haya servido como única razón para ser salvado: salvado, entonces, por error, salvado por un error que toma por verdad lo que es falso y que, sintiéndose justificado por una referencia última a la verdad, cree poder hacer distinciones otorgándose el derecho a hacerlo. Sin embargo, cada vez que lo hace, comete un error.

Pero el error también es la inexactitud respecto a la norma. Una inexactitud que, en relación a la situación narrada, constituiría el no atender a la condena que debe aplicarse al enemigo sólo por el hecho de ser enemigo, sin salvedad, sin distinciones. La exactitud respecto a la norma conllevaría la condena a muerte, pero la falta de exactitud es, precisamente, lo que le salva y lo que le condena igualmente, condenándole al tormento. El error es así lo que marca el principio de la errancia, de la no-coincidencia, de la figura fantasmal que vaga a partir del desencuentro y de la excepcionalidad. Ese error, como equívoco pero también como desacierto, es el garante de la excepción dando cuenta de la fuerza de la norma, de la excepción que recuerda la norma, que la fortifica porque la hace aparecer incluso donde no se aplica. Pero el error del que el relato nos habla es el error de una injusticia. ¿Podría haber una injusticia cierta, una injusticia acertada? El resto de viviendas han sido quemadas y tres jóvenes que no pertenecían a la resistencia, pero que eran hijos de granjeros, fueron asesinados. El error de la injusticia, la ignorancia, la confusión o la falta de la injusticia no puede sustentarse más que en la firme creencia de poder distinguir entre amigos y enemigos, entre aliados y traidores, entre lenguas y nacionalidades. Los rusos son traidores y aliados. El nazi habla un francés vergonzosamente normal. El joven abre la puerta a los que creía que iban a ser unos huéspedes y se encuentra con el teniente nazi. El error permite el error de la injusticia, de la injusticia social y de la injusticia política que se denuncia en el relato. Es el protagonista del relato y no los otros jóvenes el que se ha visto beneficiado

¹ Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 108.

de la injusticia, del error de la injusticia por el que le ha sido otorgado el privilegio de ser reconocido. Los rusos permiten que el joven se salve sin que haya, sin embargo, una salvación, una posibilidad para la expiación del error, del error intrínseco a la injusticia. «Entonces comenzó, sin duda, el tormento de la injusticia para el joven.»¹ No hay posibilidad de reparar la injusticia. La injusticia queda pendiente sin que pueda haber suficiente justicia para la injusticia.

Paralelamente a esta irreparabilidad, aparece otro elemento igualmente irrecuperable. El manuscrito sustraído por el nazi, a diferencia del escrito perdido de Malraux, no puede ser reconstruido. Algo ambiguo se desliza entorno a este término. Primero se dice que Malraux ha perdido un manuscrito y posteriormente se oponen las reflexiones sobre arte, que constituiría el contenido del escrito de Malraux, al manuscrito del joven, como si el escrito de Malraux dejase de ser un manuscrito por contener reflexiones sobre arte. La diferencia entre ambos radica en la imposibilidad de reconstruir un manuscrito, como si un manuscrito no pudiese ser reescrito, como si, una vez perdido, su pérdida fuese irreparable, mientras que las reflexiones sobre arte parecen sostenerse sobre un tipo de verdad inmortal, a la que se pudiese recurrir cuantas veces se quisiera. El manuscrito está, como lo afirma Derrida, «unido al acontecimiento único y al trazo de la escritura»². El manuscrito no sobrevive como sobrevive el joven. Sin embargo, Derrida repara sobre una forma de supervivencia, quizá oblicua, de estos escritos. *El instante de mi muerte*, este relato, sería una suerte de testimonio de esta desaparición: «su último testigo, un sustituto suplementario que, al recordar su desaparición, lo reemplaza sin reemplazarlo. La pérdida absoluta, la perdición sin salvación, y sin repetición, habría sido aquella de un escrito. De éste no se puede dar testimonio si no es más allá de toda atestación posible.»³ El manuscrito, irremisiblemente perdido, nunca podrá constituir una prueba. De él, como homenaje a su memoria y como homenaje a lo irremediabilmente ajeno a la memoria, sólo puede quedar un testimonio, un testimonio sin pruebas, un testimonio que no ofrece nada, que, en realidad, no da testimonio más que de lo que ya no es presente y no podrá ser presente.

¹ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 23

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., p. 135.

³ *Ibid.*, p. 136.

4.4. La responsabilidad del escritor.

¿*El instante de mi muerte* es una narración autobiográfica? Jacques Lecarme, siguiendo las consignas marcadas por Philippe Lejeune en el libro de referencia sobre el género autobiográfico, *Le pacte autobiographique*, propone que *El instante de mi muerte* no es una autobiografía (a diferencia de lo que se pueda entender por relato autobiográfico) atendiendo a diversas razones. Fundamentalmente, porque no hay «compromiso autobiográfico» (Lecarme) o «pacto autobiográfico» (Lejeune). Desde esta postura, el género autobiográfico se caracteriza por ser un modo contractual entre el autor y el lector. En este contrato, lo que el autor viene a confirmar es la identidad común (y no la posible semejanza que pueda intuir el lector) entre él, el narrador y el personaje. Esta identidad puede establecerse de dos maneras: o bien, implícitamente, a través del título (mencionando que se trata de una autobiografía o dándolo a entender), o a partir de una sección inicial en la que el narrador se comporta como si fuese el autor; la otra opción consistiría en que esta identidad se estableciera de manera patente, compartiendo el mismo nombre tanto el autor, como el narrador y el personaje. Por lo menos uno de estos elementos debe darse necesariamente para que este pacto tenga lugar. Que no haya pacto autobiográfico es ya razón suficiente para determinar que no se trata de una autobiografía. Según Lecarme, más elementos, que no podrían por sí mismos ser razones suficientes, serían indicios de que el relato de Blanchot no es una autobiografía: el recurso a la tercera persona sitúa al lector ante un relato, en principio, ficticio; la primera persona que aparece en el título no es una marca determinante para establecer lo autobiográfico de un escrito; la escena de una ejecución interrumpida es una temática repetida en la literatura. Es decir, por una parte, el pacto autobiográfico no es firmado por Blanchot; por otra parte, se puede sospechar de que se trate de una autobiografía, pero esta sospecha no reside en nada más que en la propia ficción y en el modo de la ficción, de manera que esta sospecha está recubierta por la convicción primera de que lo que se va a leer es un relato de ficción. Estas características servirían para marcar la diferencia entre la autobiografía y el relato o novela autobiográfica de ficción. Un aspecto importante que queríamos destacar de esta definición es la relación entre la verdad, la mentira y la ficción, ya que esta relación es uno de los pilares - junto al de la identidad sin semejanza a partir del nombre propio a la cual está estrechamente ligada - que sostiene esta clasificación. Philippe Lejeune afirma que en una autobiografía se pueden narrar acontecimientos históricamente falsos o erróneos. En ese

caso, esta narración autobiográfica «será del orden de la *mentira* (la cual es una categoría “autobiográfica”) y no de la ficción.»¹ Por lo tanto, este contrato autobiográfico implica directamente la cuestión de la responsabilidad. El escritor de una autobiografía se compromete, como ante un tribunal, a decir la verdad sin recurrir a la ficción y, si no lo hace, estará incumpliendo el contrato que tiene con el lector. Sin embargo, el escritor de ficción, al no comprometerse, no es responsable *ante* nadie. En el relato puede hacer como si lo que narrara atendiese al orden de la verdad sin que por ello se le pueda responsabilizar de lo dicho. No obstante, la problemática del testimonio autobiográfico que excluye la ficción no está, como hemos podido ver, a salvo de la ficción, ya que el testimonio no puede prescindir de la posibilidad de un simulacro de verdad. Por lo tanto, a pesar de estas prevenciones contractuales, la autobiografía debe mantenerse en el margen indecible, ese margen por el que todo testimonio reposa sobre una fragmentación del instante y del sujeto, sobre una virtualidad espectral que procede y es dada por la ficción².

¹ Lejeune, Ph., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, trad. de Ana Torrent, Madrid, Megazul-Endymion, 1994, p. 68.

² Como lo indicó Paul de Man en «La autobiografía como desfiguración» hay una indisolubilidad entre la ficción y la autobiografía. En este escrito, Paul de Man problematiza la cuestión de la autobiografía como género y la distinción entre autobiografía y ficción. Respecto al “pacto autobiográfico” propuesto por Lejeune, afirma lo siguiente:

«Philippe Lejeune [...] insiste obcecadamente [...] en que la identidad de la autobiografía no es sólo representacional y cognitiva, sino contractual, basada, no en tropos, sino en actos de habla. El nombre en la página del título no es el nombre propio de un sujeto capaz del autoconocimiento y entendimiento, sino la firma que da al contrato autoridad legal, aunque no le da en absoluto autoridad epistemológica. El hecho de que Lejeune use «nombre propio» y «firma» de manera intercambiable apunta, al mismo tiempo, a la confusión y a la complejidad del problema, puesto que, al tropológico del nombre, y de la misma manera en que se ve forzado a desplazarse de la identidad ontológica a la promesa contractual, tan pronto como la función performativa queda afirmada es reinscrita inmediatamente en constreñimientos cognitivos. De ser figura especular del autor, el lector se convierte en juez, en poder policial encargado de verificar la *autenticidad* de la firma y la consistencia del comportamiento del firmante, el punto hasta el que respeta o deja de respetar el acuerdo contractual que ha firmado.» (De Man, P., «La autobiografía como desfiguración», Suplemento *Anthropos*, nº29, 1991, p. 114. Traducción de Ángel G. Loureiro. «Autobiography As De-Facement» fue publicado originalmente en *Modern Language Notes*, 94 (1979), 919- 930, y reimpresso en su libro *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, pp. 67- 81.)

La teoría de la autobiografía es calificada por De Man fundamentalmente como limitadora. Al determinarla como género, los problemas se suceden. Un género designa una función estética e histórica y su posible convergencia. Pero, por un lado, definiendo la autobiografía como género, se la eleva por encima de otros modos al mismo tiempo que se la rebaja como un género menor en la jerarquía de géneros. La delimitación de la autobiografía como género implica problemas como la determinación del momento histórico en el que surge (comúnmente se establece que surge en el romanticismo pero, ¿cómo catalogar entonces las *Confesiones* de San Agustín?) o que se excluya, como lo hace Lejeune, los escritos “autobiográficos” en verso (¿qué decir entonces de *The prelude* de Wordsworth?) Cada ejemplo, afirma De Man, parece constituir la excepción a la norma clasificatoria del género.

Por otro lado, la relación entre autobiografía y ficción no es menos problemática que la cuestión de la autobiografía como género. Partiendo de la base de que en la autobiografía los hechos que se narran son potencialmente verificables, esta relación sólo puede sostenerse sobre el principio de referencialidad a partir de la identidad del autor. Pero, ¿cuál es el referente de la autobiografía? ¿Es la vida o, tal vez, sea el

El relato de Blanchot, publicado cincuenta años después de los hechos que en él se relatan, podría leerse como si se tratara de un testimonio encubierto hecho público en la época en la que se suceden las acusaciones sobre el pasado político de su autor. Suponiendo esto, el que este modo de testimonio sea disimulado por la ficción también podría llevar a pensar que constituye una forma de abuso de la ficción y de la irresponsabilidad propia de este ámbito. Derrida lo expone de manera clara:

«Se podría insinuar que explota una cierta irresponsabilidad de la ficción literaria para hacer pasar, como de contrabando, un testimonio supuestamente real, esta vez, no ficticio, viniendo a justificar o a disculpar, a través de la realidad histórica, el comportamiento político de un autor que es fácil identificar con el narrador y con el personaje principal. Desde esta perspectiva, se podría hacer la hipótesis de que Blanchot insiste en mostrar que, finalmente, a través de una ficción de aspecto tan evidentemente testimonial y autobiográfico (auto-tanatográfico en verdad) fue alguien a quien los alemanes quisieron fusilar en una situación en la que él habría estado del lado de la resistencia.»¹

Lo que a continuación explica Derrida es que, lo que no se puede obviar, es un cierto cálculo en el escrito de Blanchot. ¿Cómo podría, este cálculo, estar ausente? ¿Por qué o respecto a qué se podría condenar este cálculo? Una vez supuesto o afirmado este cálculo, la dificultad reside en identificarlo. Las razones que esgrime Derrida son las siguientes: un testimonio real (autobiográfico) no se sustenta sobre una prueba más

proyecto autobiográfico el que construye esa vida a partir de la escritura? Si fuera de esta última forma, ya no se podría hablar de un referente absoluto, sino de algo ya afectado por la ficción. De Man sostiene que esta relación entre ficción y autobiografía es un indecible en el que no se puede permanecer, donde, cuando se cree afirmar uno, el otro aparece dotando de indeterminación a estos dos polos en un movimiento que no es sucesivo sino simultáneo. Por ello afirma que la autobiografía no es «un género o un modo, sino una figura de lectura y de entendimiento que se da, hasta cierto punto, en todo texto» (*Ibid*). Una suerte de especularidad se produce entre el lector y el autor en el momento de la lectura. Este intercambio es el que ofrece la inteligibilidad al texto, de manera que todo texto legible es, de algún modo, autobiográfico, aunque esto se puede revertir afirmando que, por la misma razón, ninguno lo es. «El interés de la autobiografía, por lo tanto, no radica en que ofrezca un conocimiento veraz de uno mismo – no lo hace –, sino en que demuestra de manera sorprendente la imposibilidad de la totalización (es decir, de llegar a ser) de todo sistema textual conformado por sustituciones tropológicas.» (*Ibid*) Esto se olvida cuando se produce el desplazamiento de la cognición tropológica hacia la resolución, de la función especular entre lector y autor, al de la autoridad a nivel legal que se presenta de la manera más explícita en lo que Lejeune y Lecarme determinan como pacto o compromiso autobiográfico. Derrida vuelve sobre estos aspectos muy brevemente en *Demeure* y de manera algo más extensa en «Memorias para Paul de Man». En este último artículo, Derrida ensalza un aspecto importante de la obra de Paul de Man, la figura de la prosopopeya o del epitafio como el tropo poético por excelencia.

¹ Derrida, J., *Demeure*, *op. cit.*, p. 69.

segura de lo que pueda hacerlo un testimonio de ficción; en ambos casos, el testimonio puede combinar datos verdaderos con datos falsos, entretener impresiones (incluso podríamos pensar en una cierta autofabulación) con datos que damos por reales o verdaderos. Unas páginas más tarde, continuando con el análisis del relato, después de haber citado el párrafo donde se dice: «En ese instante, brusco retorno al mundo, estalló el ruido considerable de una batalla cercana. Los camaradas del maquis querían prestar socorro a aquel que sabían en peligro»¹, Derrida confiesa el carácter aparentemente claro y detallado del acontecimiento narrado más allá de la ficción que parece envolverlo, pasando a afirmar que la ficción puede dar testimonio real sin dejar de estar por ello en el ámbito de la ficción. Este testimonio real consistiría en la confesión, a través de una suerte de compasión entre los tres personajes, de que el “autor” perteneció a la resistencia.

«Ahí las cosas parecen muy claras y la realidad del referente parece nombrada a propósito más allá del velo poroso, la red o las mallas de la ficción. La literatura sirve de testimonio real. La literatura finge, por un aumento [*surcroît*] de ficción, otros dirían de mentira, pasar por un testimonio real y responsable sobre la realidad histórica – sin, no obstante, firmarlo porque es literatura y el narrador no es el autor de una autobiografía. Lo que nos es dado claramente a entender es que los Resistentes, amigos del joven, cómplices del personaje de ficción, son también los aliados del narrador que es «el mismo» que el personaje, el «joven», y, por contagio, los aliados de Maurice Blanchot que se sospecha que es el mismo que el narrador, que no es otro que el «joven», amigo de los «camaradas del maquis». Conclusión, *Dichtung und Wahrheit*, los Resistentes, los «camaradas del maquis» que fueron los amigos del joven, son los aliados y los camaradas del narrador que en verdad no es otro que Maurice Blanchot. Una manera de decir a todos los fiscales del mundo y de más allá, de este continente y de otros continentes, que la gente del maquis eran camaradas y *sus* camaradas. El autor podía contarse entre los Resistentes. Hizo la guerra a los nazis como a los antisemitas genocidas.»²

¹ Blanchot, M., *El instante de mi muerte*, op. cit., p. 20.

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., pp. 92-93.

Jacques Lecarme lanza, a partir de lo que aquí afirma Derrida, lo que denominará como su «incriminación a Jacques Derrida»: «Frente a la puesta en cuestión del pasado derechista de Blanchot por *Tel Quel*, llevada a cabo por Jeffrey Mehlman, Derrida insiste en garantizar la exactitud de los hechos [...] Jacques Derrida contraataca haciendo de Blanchot un resistente de primer orden.»¹ Hacia el final del artículo, Lecarme vuelve sobre ello a modo de conclusión: «En Derrida se produce una extraña deriva de un concepto de lo indecible hacia un concepto de lo decisivo: la apología de Blanchot le lleva a hacer de este relato una pieza de descargo en el proceso de Blanchot. Mejor: un acto de legitimación del Blanchot resistente.»²

Debido a las reacciones ante su ponencia, Lecarme añade una serie de precisiones suplementarias para tratar de argumentar esta «incriminación»³. Su propuesta se dirige a blandir argumentos para refutar el hecho de que Blanchot haya pertenecido a la resistencia francesa. Se pregunta si es razonable la posibilidad de validar unos hechos que habrían sucedido hace más de cincuenta años y más cuando ningún escrito de Blanchot dejaba entreverlos; se pregunta si tal colaboración es “verosímil” sin un tercero que dé testimonio de ello; termina por aseverar, haciendo alusión a referencias editoriales a modo de pruebas, que, en la época en la que se enmarcan los hechos, Blanchot no publicaba en los periódicos de la resistencia. Estos argumentos son, en primer lugar, como mínimo, débiles puesto que están obviando el hecho de que un testimonio siempre queda pendiente de confirmación, no pudiendo ser

¹ Lecarme, J., «Demeure la question de l'autobiographie», en *Maurice Blanchot. Récits critiques*. Bajo la dirección de Christophe Bident y Pierre Vilar, Farrago, 2003, p. 458.

² *Ibid.*, p. 460.

³ Las acusaciones no se quedan aquí, pero hemos señalado sólo ésta porque queríamos destacar el aspecto de la responsabilidad a partir de la definición de la autobiografía como género. El resto de acusaciones proceden, a nuestro entender, de una “no lectura”, como el mismo Derrida señalará. Por ejemplo, acusa a Derrida de haber cometido una injusticia al tachar a Sartre, a Malraux y a Paulhan de combatientes de última fila mientras exalta la figura de Blanchot como si hubiese sido el más valiente de los escritores de la resistencia. Idolatría exclusiva, dice Lecarme. Sin embargo, en la página a la que Lecarme hace alusión, creemos que Derrida habla del reconocimiento oficial que llega siempre con retraso cuando la postura es opuesta a la del poder. Ese “demasiado tarde” no se refiere al momento en que Sartre o Malraux se unieron a la resistencia, sino al momento en que fueron oficialmente reconocidos, ahora sí, quizá, con ironía por parte de Derrida, como «héroes-de-la-resistencia». Otra acusación parte del hecho de haber puesto en relación a Blanchot y a Paul de Man, ambos, respecto a su pasado político. Esta relación que Lecarme atribuye a Derrida es muy dudosa puesto que Derrida lo que hace es evocar la figura de Paul de Man a raíz de dos asuntos: primero, por la temática de la ficción y de la verdad en la autobiografía; en segundo lugar, porque esta conferencia fue pronunciada en Bélgica y Paul de Man era belga. Añadiremos otra lectura de Lecarme, más que dudosa, esta vez del relato de Blanchot. Cuando Blanchot dice en el relato que el escrito de Malraux ha desaparecido y que él y Paulhan intentaron buscarlo en vano, entiende que, en realidad, lo que Blanchot está diciendo es que estos documentos no existían y que Malraux era un impostor, siendo además ésta una estrategia por la que Blanchot estaría validando la verdad de su posición durante la ocupación. No es de extrañar que Derrida haya rechazado el ofrecimiento de responder a esta “incriminación” ante la mala fe de una “no-lectura”. Derrida se reserva así el derecho a no responder.

ésta una razón que le reste verdad - en todo caso, le restaría credibilidad o crédito, lo que a su vez no deja de ser un aspecto intrínseco al acto de fe como principio de todo testimonio -. Sin embargo, vemos cómo parece constituirse una suerte de tribunal encargado de comprobar la veracidad de lo escrito una vez que se postula el deslizamiento de la ficción hacia otro campo: la confesión, el documento histórico, la reflexión filosófica...

Derrida se reserva, respecto a la incriminación de Lecarme, el derecho a no contestar. En el «Post-scriptum y “suplemento literario”» que titula «Leer “más allá del principio” o Del veneno en las letras» que añade al final de *Demeure*, se pregunta si se debe responder a las múltiples acusaciones (a las que nadie le ha dado la oportunidad de replicar y que considera malintencionadas) que fueron vertidas en varios artículos publicados en una revista inglesa, *Times Literary Supplement*. Derrida, en esta ocasión, responde precisando las referencias de los documentos implicados y aconsejando, a diferencia de aquello a lo que se animaba en uno de estos artículos, a aventurarse siempre “más allá del comienzo” de un libro.

Estas llamadas a compadecer, estas llamadas a la obligación de responder incluso si (o porque) nadie le ha convocado a hacerlo, forman parte de la responsabilidad del escritor desde el momento en que publica o hace públicas unas ideas. Pero esta responsabilidad debe incluir también el “deber” de no responder, por lo menos, ante ciertas instancias. Esto no significa que el escritor esté preservado por una forma de irresponsabilidad sino que, por el contrario, contrae una responsabilidad superior, una hiper-responsabilidad.

«El [escritor] puede, yo diría incluso que a veces debe, reivindicar cierta irresponsabilidad al menos con respecto a poderes ideológicos, por ejemplo de tipo jdanovista, que intentan recordarle responsabilidades muy determinadas ante los cuerpos socio-políticos o ideológicos. Este deber de irresponsabilidad, de negarse a responder de su pensamiento o de su escritura ante poderes constituidos es quizá la forma más alta de la responsabilidad.»¹

Por excelencia, quien detenta este derecho a la irresponsabilidad es el escritor de ficción. El derecho a decirlo todo que confiere la literatura está ligado, según Derrida, a

¹ Derrida, J., «Cette étrange institution qu’on appelle la littérature» en *Derrida d’ici, Derrida de là*, París, Galilée, 2009, p. 258.

la democracia. No hay posibilidad de disociar una de la otra: «No hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia»¹

«Insisto en general en la posibilidad de «decirlo todo» como derecho reconocido en principio a la literatura, para marcar no la irresponsabilidad del escritor, de cualquiera que firma literatura, sino su hiper-responsabilidad, es decir, el hecho de que su responsabilidad no responde ante las instancias ya constituidas. Poder decirlo todo en nombre de la ficción, incluso de la fantasía, es señalar que la institución literaria, la literatura en sentido estricto es una institución indisociable del principio democrático, es decir, de la libertad de hablar, de decir o de no decir lo que se quiere decir.»²

Pero también lo que esto nos muestra es que la literatura, secreta, pública, no está fuera del territorio político sin estar tampoco en él. Está, quizá, en los márgenes, siempre fuera de sí, sin lugar. Esta relación entre literatura y política, entre escritura y comunidad, constituye un elemento esencial en la reflexión de Blanchot. La posición del escritor frente a la política se caracteriza por ser una relación indirecta. Por un lado, la manera de comprometerse del escritor implica preservar una distancia respecto al juego político, lo que implicará que su compromiso comporta la posibilidad o la necesidad de descomprometerse de la acción política. Es por ello que Blanchot afirmará: «cuando la literatura trata de hacer olvidar su carácter gratuito vinculándose a la seriedad de una acción política o social, este compromiso a pesar de todo se realiza descomprometiéndose. Y la acción es la que se convierte en literaria. [...] Escribir es comprometerse, pero escribir es también descomprometerse, comprometerse según el modo de la irresponsabilidad.»³ La escritura, advierte Blanchot, debido a la relación irregular y no transitiva que tiene consigo misma, no misura las consecuencias políticas. La paciencia propia de lo literario es opuesta a la impaciencia política que busca el camino recto, la transformación social como fin a partir del poder de negar. La paciencia ligada al modo indirecto de la escritura se relaciona, por el contrario, con el retraso, con el plazo, la incertidumbre y el riesgo que no atiende a la exigencia dialéctica.

¹ Derrida, J., *Pasiones*, op. cit., p. 61.

² Derrida, J., *Palabra. Instantáneas filosóficas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trota, 2001, p. 23.

³ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., pp. 30-31.

Partiendo de esta exigencia de la escritura, pasaremos a abordar la posición que Blanchot adoptó respecto a lo político comenzando por un planteamiento de su posible “conversión” que se produciría entre los años treinta y cuarenta. Posteriormente, nos detendremos en varios escritos y proyectos desarrollados durante la época de finales de los años cincuenta hasta finales de los sesenta en los que Blanchot realizará un cuestionamiento profundo de lo político a partir de una reflexión sobre el modo de interrupción de una escritura no sometida al principio de unidad, una escritura que, como hemos visto a partir de esta aproximación a la literatura, guarda o preserva algo inaccesible al poder y al saber, eso que deshace la acción, que des-obra la obra.

SEGUNDA PARTE:
LA ESCRITURA FRAGMENTARIA Y LA
CUESTIÓN POR EL *TODO*

La figura de Blanchot ha sido emblematizada bajo la idea del retiro, de la ausencia y del anonimato como si ello conllevara una huida del mundo y, con ello, un desinterés por lo político. Sin embargo, en el pensamiento de Blanchot hay una férrea determinación por este ámbito que podría describirse, como él mismo lo denomina, una *pasión política* que nunca fue abandonada aunque sí fuertemente modulada. Los primeros escritos de Blanchot de los años 30 versaban sobre la actualidad política desde una aproximación que podríamos denominar como radicalmente diferente a la búsqueda que iniciará posteriormente y que constituirá una reflexión sobre lo político que se presenta en sí misma como búsqueda de un modo de expresión. Esta reflexión sobre la actualidad, sobre el poder, la justicia, etc., se hizo especialmente intensa en el periodo de finales de los años cincuenta, una época que Blanchot percibe como un momento de cambio, como una interrupción en el orden de las cosas, como el paso de un tiempo a otro que urgía una reflexión sobre lo que pudiera implicar una ruptura en la supuesta continuidad temporal.

En esta segunda parte, proponemos un acercamiento a lo político a través de diversos escritos que dan cuenta de esta interrogación y de la exigencia de un pensamiento implicado con aspectos abordados anteriormente en la exigencia literaria. Comenzaremos por una escueta aproximación a la época de los años treinta y la posible conversión relacionada con la exigencia literaria para pasar a interrogar los motivos por los que Blanchot considerará necesaria una intervención en la vida pública que quedó reflejada en los proyectos que emprenderá durante los años cincuenta y sesenta: publicaciones, manifiestos, creación de revistas, todos ellos como formas de alentar al compromiso intelectual y a un acercamiento diferente a la realidad. La voz que en esta época Blanchot alzaría desde la condición de escritor (y, como veremos, de intelectual),

se dirigirá a buscar un camino indirecto a través de una palabra plural, una voz anónima y un tipo de escritura que permita dar cuenta de la interrupción que ésta ejerce sobre lo político, de una escritura que suspende el orden de la historia, que se muestra irreductible a toda forma de unidad, que rompe con el sistema de clasificaciones y con la distribución de identidades. Pero también, esta urgencia procede de la necesidad de pensar la interrupción que imponen las condiciones políticas sobre la escritura cuando éstas muestran una cara que amenaza la libertad, la libertad de poner (el) *todo* en cuestión.

Si en las páginas que siguen nos detenemos en aspectos que podrían parecer que corresponden a un ámbito más bien biográfico, esta incursión tendrá como objetivo mostrar cómo, en este periodo, Blanchot emprende un camino en el que los elementos claves de este pensamiento político están ligados a una reflexión sobre unos conceptos que marcarán profundamente su pensamiento y que impregnarán su obra. Es en la confluencia entre un mundo que vacila y un intento por pensar ese tiempo como se va fraguando aquello que no se podría denominar ni como una práctica ni como una teoría sino como un planteamiento que pone en cuestión las bases de ciertos principios metafísicos: el tiempo entendido como lineal, la referencia última a lo uno y al sentido como único, a la relación entre unidad y presencia, así como un pensamiento ordenado y distribuido de manera dualista. A través de la “escritura fragmentaria”, Blanchot presenta un pensamiento que no está regido por una referencia última a la unidad pues el fragmento es lo que escapa a lo uno, a lo mismo, ya que él no es la concentración del todo en una parte ni la parte que permite ver el todo. La escritura fragmentaria cuestiona un tiempo ordenado y continuo presentando una ruptura, una interrupción que no obstante no es detectable pues implica una interrupción ininterrumpida, un tiempo marcado por la reiteración y por la imposibilidad de un comienzo. Asimismo, la escritura fragmentaria está profundamente ligada a lo que Blanchot denominará lo “neutro” que marcará la ruptura con la dialéctica y el sistema binario. Atendiendo aún a la búsqueda de un lenguaje que permita acoger lo otro, lo neutro esboza una lógica que señala, no hacia lo que une, sino hacia lo que dispersa. A través de la figura de la conversación, veremos cómo lo neutro es lo que se sustrae al intercambio y cómo entre una pluralidad de hablas queda implicada una relación de infinitud. La espera y el olvido, en aquello que se mantiene irreductible a lo esperado y a lo olvidado, señalarán ese movimiento de infinitud que desafía el tiempo ordenado de manera teleológica siendo el “desastre” aquello que radicalizará esta problemática temporal.

A través de estas notas introductorias se puede entrever que en esta segunda parte encontraremos una suerte de dos movimientos: el primero estará orientado hacia un seguimiento de la reflexión que Blanchot realizará desde finales de los años cincuenta sobre cómo abordar la actualidad, una reflexión que desembocará en la escritura fragmentaria; a continuación, partiremos de la escritura fragmentaria para adentrarnos en el pensamiento de lo neutro y, a través de la conversación, en las formas del olvido y de la espera que nos llevarán a una reflexión sobre la pasividad y el desastre. Una misma cuestión resonará a lo largo de estas páginas: «¿Cómo hablar de modo que el habla sea esencialmente plural?», «¿Cómo puede afirmarse la búsqueda de un habla plural [...]?», «¿cómo escribir de tal modo que la continuidad del movimiento de la escritura pueda dejar intervenir, fundamentalmente, la interrupción como sentido y la ruptura como forma?»¹ Estas preguntas no pueden más que desembocar en la cuestión por cómo acoger lo otro, por cómo dar una respuesta a la llamada de lo otro, a la exigencia infinita.

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 8.

I. DE LO EXTREMO INDEFINIDO AL INFINITO DE LO EXTREMO.

1.1. Aproximación a los años treinta.

A partir del año 1931, dos años después de su llegada desde la Universidad de Estrasburgo a París¹, Blanchot comienza una labor de colaboración como periodista en diversos periódicos y revistas cuya orientación era claramente de extrema derecha. El ritmo de producción en estos años es intenso, llegando a publicar más de 150 artículos. Sin embargo, esta intensa producción se interrumpe en 1938, año en el que tan sólo publicará dos artículos de crítica literaria y sólo dos más en los dos años siguientes. A partir de 1941 retomará la colaboración en *Le Journal des Débats* (41-44) ocupándose de la crónica literaria – posteriormente, en esta misma década, participará en otras revistas entre las que cabe destacar la *N.N.R.F*, *Critique* o *L'Observateur*-. No obstante, frente al elevado número de artículos de temática literaria publicados durante y después de la ocupación, el silencio sobre la cuestión política se mantendrá, casi sin excepciones, hasta 1958, momento en que retomará la publicación de escritos políticos que se extenderá hasta 1969 de manera ininterrumpida y que continuará, aunque a un ritmo más lento y, quizá, atendiendo a otros registros (por ejemplo, el biográfico), hasta sus últimos escritos.

Si durante los años treinta la postura de Blanchot se apoya en una ideología que preconiza los valores nacionalistas y espiritualistas, durante los años cincuenta su postura será más próxima a la de un pensamiento internacionalista, plural, preocupado por lo político pero desde una postura que privilegia la aproximación comunitaria y que, a través de ella, busca un camino indirecto para contestar al poder. Esta segunda etapa nos interesará especialmente puesto que en ella encontramos una vinculación esencial entre este modo indirecto de pensamiento político y las características de una escritura

¹ Blanchot llega a la Universidad de Estrasburgo en el año 23 o 24. En esta universidad estudia filosofía y alemán, y entabla amistad con Lévinas, quien le introduce en la filosofía alemana, especialmente en Husserl y Heidegger, mientras que él le traslada sus conocimientos sobre literatura. En 1929 se traslada a París y en 1930 defiende una tesina en la Sorbona titulada «La concepción del dogmatismo en los escépticos» que le permite obtener el Diploma de Estudios Superiores. Posteriormente, iniciará estudios de medicina en Sainte-Anne, en la especialidad de neurología y psiquiatría, que más tarde interrumpirá.

anónima y fragmentaria a partir de la cual se planteará una vía que escapa tanto a la dialéctica hegeliana como a la ontología heideggeriana, ambas tratadas como operaciones que reducen lo heterogéneo a la unidad.

Previamente a esta incursión en los escritos políticos de los años cincuenta, nos detendremos de manera preliminar en este viraje o ruptura en el itinerario de Blanchot siguiendo, principalmente, las interrogaciones que propone Jean-Luc Nancy.

El silencio sobre el pasado político de Blanchot fue roto en la época en la que comenzó, hacia principios de los años ochenta, un revisionismo que pretendía denunciar la postura política de escritores y artistas durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial y durante los años del gobierno de Vichy. En 1982, Jeffrey Mehlman publica un artículo en la revista *Tel Quel* en el que realiza una lectura apoyada en datos parciales (sólo cita ciertos artículos dejando de lado otros que serían esenciales para su argumentación) a partir de los cuales acusará a Blanchot de haber defendido una ideología antisemita. A este artículo que inaugura una polémica asentada en unos principios no cuestionados, le siguen otros como el de Todorov y el de Meschonnic - estos tres son mencionados en la carta-relato que trataremos a continuación - centrados en una supuesta posición fascista de Blanchot que se habría prolongado más allá de los años previos a la guerra. En los años noventa aparecerá el libro de Leslie Hill, *Blanchot, Extreme Contemporary* (1997), y la biografía de Christophe Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible* (1998). Ofreciendo una perspectiva más amplia, exhaustiva y nutrida por una bibliografía rigurosa, estas publicaciones examinan los escritos y el lenguaje político de Blanchot ofreciendo una nueva visión crítica¹.

Previamente a estas publicaciones, en 1984, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe trataron de organizar un número especial en *Les Cahiers de L'Herne* consagrado a Blanchot. Además de pretender ser un homenaje a su pensamiento, Nancy y Lacoue-Labarthe, así como Roger Laporte - implicado igualmente en el proyecto siendo el más próximo entre todos ellos a Blanchot -, tomaron este número como una oportunidad para entablar un diálogo sobre su posición política durante los años treinta con la finalidad de superar las acusaciones y defensas que a partir del escrito de Mehlman se iban sucediendo. Debido a una mezcla de silencios y de rechazos frente a

¹ A estos, habría que añadir el libro de Philippe Mesnard *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 1996. Este libro trata fundamentalmente los escritos políticos de Blanchot. Sin embargo, entendemos que hace depender, en gran medida, la obra de Blanchot de una "culpa" derivada de los escritos de los años treinta.

esta temática controvertida y difícil, este proyecto fue abandonado. No obstante, en el curso del trabajo preparatorio, a través de una importante correspondencia, se fueron dibujando una serie de observaciones que fueron reunidas por Blanchot en la carta mecanografiada que envió a Roger Laporte el 22 de diciembre de 1984, publicada e introducida recientemente por Nancy, «el único testigo directo todavía vivo», en el libro que lleva por título *Passion politique*.

Al principio de esta carta que Blanchot denominará como “récit”, es decir, como un relato o un testimonio donde él mismo se llama a compadecer, donde hay quizá más una explicación que una justificación, subraya uno de los rasgos más complejos y cruciales del clima de los años anteriores a la guerra: «Se debe ver que este periodo de antes de la guerra fue un periodo turbio, confuso y (para mí) extremadamente angustioso. Desde todos los lados, derecha, izquierda, la democracia estaba en tela de juicio.»¹ Este aspecto es subrayado igualmente por Nancy como uno de los fenómenos que ofrece mayor resistencia a los intentos por comprender lo que en esta época se barajaba en el ámbito de la política y de lo político. La democracia, desde la Primera Guerra Mundial, se había debilitado. Tanto el fascismo como el comunismo trataban de dar una respuesta a esta extrema inquietud: los primeros, a través de un fundamento de orden naturalista o historicista; los segundos, a partir del materialismo dialéctico. Frente a esto, Nancy afirma que algunos miembros de la extrema derecha, siempre refiriéndose al caso de Francia, fueron los más lúcidos en detectar esta “crisis de lo político” y la insuficiencia de las repuestas ofrecidas por los fascismos y por el comunismo. Oponiéndose de manera radical a Hitler y al comunismo (de forma especialmente virulenta a partir de la llegada de Blum), Blanchot no se mantuvo ajeno a estos combates pasionales. Llamando a un tipo de revolución de más calado que un simple cambio de orientación política, sin presentar ningún programa sino tan solo una convocatoria a la revolución como único medio de procurar la salvación nacional, dio cuenta de una exaltación que, como Nancy resaltará, tendía al extremo. Si supo distinguir lo turbulento de esos años, Nancy afirma que «no supo que la política no estaba a la altura de superar el desafío. Al contrario, creyó – como tantos otros – que la declamación política podía contener lo que la superaba con creces. Creyó que el conjuro nacionalista y espiritualista podía hacer las veces de revolución.»²

¹ Blanchot, M., «Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984» en *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011, p. 49.

² Nancy, J.-L., *Passion politique*, *op. cit.*, p. 25.

Durante estos años, Blanchot participó en diversos periódicos y revistas: *La revue universelle*, *Réaction*, *La revue française*, *La revue du XXe siècle*, todas ellas de tendencia católica y revolucionaria; el periódico *Le Journal des Débats*, conservador, liberal, de un patriotismo que Blanchot califica de moderado, en el que fue nombrado redactor jefe y donde se encargó de la crónica de política extranjera; el periódico fundado por Paul Lévy, *Le Rempart*, que luego se sustituye por *Aux Écoutes*, del que será también redactor jefe y donde se denunciaba la política de Hitler, se advertía del antisemitismo y se llamaba a la insumisión desde una postura patriótica, antidemocrática, antiparlamentaria, anticapitalista, anti-internacionalista; *Combat*, dirigido por Fabrègues y Maulnier, en el que participó con condiciones (dejar fuera a Brasillach y a la Acción Francesa), rechazaba, desde una postura que buscaba la provocación y la polémica, el “antisemitismo vulgar” mientras afirmaba un “antisemitismo razonable”; y *L’Insurgé*, dirigido por Maulnier, de tono también violento, del que rechazó tomar la dirección aunque se ocupaba de una crónica política y de otra literaria (*Les lectures de L’Insurgé*). Desde los medios que se denominaban de estudiantes revolucionarios católicos, hasta el conservador *Le Journal des Débats* (al que dedicó la mayor parte de su tiempo profesional y donde dice que se encontraba más cómodo), pasando por los antihitlerianos desde los que se hacía un llamamiento vehemente al gobierno para evitar la toma de la Renania dirigidos por Paul Lévy, hasta los más violentos, dirigidos por Maulnier, el espectro de estas publicaciones es amplio y variado y, por ello, es necesario destacar que esta diversidad facilitó una multiplicidad de discursos. Con gran acierto, Leslie Hill da cuenta de ello:

«De entrada, no se repara sobre ello muy a menudo, Blanchot es el autor no de uno sino de múltiples discursos políticos que van a transmitir algo diferente. Si, por una parte, se expresa con brío en las columnas de *Débats* mientras se mantiene en el anonimato – así se acostumbraba –, en otra parte pudo firmar con su nombre propio un discurso más marginal pero mucho más franco, impaciente y feroz.»¹

Los discursos son múltiples y varían no sólo de medio a medio sino también atendiendo al movimiento de los acontecimientos y a las exigencias concretas que,

¹ Hill, L., «Les actes du jour», en Espace Maurice Blanchot, www.blanchot.fr.

juzgará, se derivan de ellos. Denunciando un mundo deshumanizado, donde los valores espirituales están amenazados, Blanchot solicita un espiritualismo libre de todo materialismo – es curioso observar cómo, en la misma época, Bataille criticaba el espiritualismo que se escondía tras el materialismo – llegando a incorporar el lenguaje del Terror parafraseando a Robespierre en la búsqueda del enemigo que encuentra tanto dentro como fuera de Francia (los enemigos de dentro son los aliados de los enemigos de fuera). El término de revolución se impone a lo largo de toda esta época como medio para acabar con la debilitación de un país amenazado por la figura del “otro” y restaurar la grandeza de la cultura francesa.

Como indicábamos, no profundizaremos en estos escritos. Una lectura de éstos y de la confusión derivada de esta “crisis de lo político” implicaría un desarrollo exhaustivo que habría que poner en relación no sólo con el contexto político sino también con el contexto editorial de dichos escritos. Sin embargo, si hay una pregunta que inevitablemente se plantea es qué tipo de relación guarda este pensamiento nacionalista y espiritualista con el desarrollo posterior del pensamiento de Blanchot donde la figura del otro, del extraño, del extranjero, del desconocido, implicará un modo de responsabilidad infinita, el respeto al vínculo sin vínculo que describe aquello sobre lo que reposa la comunidad. Atendiendo a estos aspectos (donde una relación con el judaísmo podría ser igualmente interrogada), ¿se podría hablar de una “conversión”? Como veremos posteriormente, la aproximación a lo político se caracterizará por buscar un tipo de lenguaje que no se sustente en el cálculo o en la conveniencia. Sin embargo, estos escritos tienen un alto componente estratégico (recordemos el lamentable escrito «*Pour combattre l'Allemagne, il faut soutenir Franco*» publicado en *L'Insurgé*, en julio del 37, donde la lógica es tan simple como absurda: se pide hacer de la victoria de Franco una victoria francesa y no alemana). A pesar de todo ello, ¿podría hablarse de una continuidad? ¿Dónde buscarla?

1.2. ¿Continuidad con inversiones o conversión?

Nancy, sin negar una cierta conversión, afirma que en la obra de Blanchot hay continuidad. El catolicismo, que describe como fuertemente enraizado en el pensamiento y la obra de Blanchot, señala hacia una más de las convicciones heredadas que sólo a lo largo de la obra y a través de las mutaciones que la acompañaron pudo

llegar a ser superado gracias a una salida del dualismo entre teísmo y ateísmo. No obstante, Nancy sostiene que esta superación se realiza a través de una «trascendencia absoluta que se puede denominar también “extrema”.»¹ Este mismo extremismo vuelve a encontrarlo en el libro *La comunidad inconfesable*, donde «hacia surgir del fondo oscuro de la comunidad una “comunidad” de diversas caras (erótica, cristiana, literaria)»² que, afirma, no sería extraña al pensamiento político de Blanchot durante los años treinta. En base a este extremismo, Nancy sostendrá la hipótesis de una cierta continuidad en el pensamiento de Blanchot del que no estarían excluidas importantes inversiones. No obstante, estas inversiones corresponderían a un orden diferente de lo que se pueda entender por “conversión” pues no serían más que la inversión de un extremo a otro reposando sobre el mismo principio de trascendencia o de absoluto (iremos viendo esta lectura de Nancy a través del romanticismo alemán y la escritura fragmentaria, y también a través de la noción de comunidad; el concepto de mito, abordado al principio de la primera parte y que reaparecerá en la tercera, apunta también en la misma dirección). Desde este punto de vista, debería hablarse de una transfiguración de la exaltación propia del carácter de Blanchot y no de una conversión. Sin embargo, en esta aproximación, Nancy no excluye por completo una conversión. Esa conversión tendría que ver con una pérdida de los fundamentos que en los años treinta daba por seguros: «una relación donde lo moderno estaba confrontado con una tradición supuestamente intacta, altiva y sostenida en figuras como la nación, el país, la espiritualidad y una representación muy vaga de aquello que, sin ser fascista, era, sin embargo, decididamente no demócrata.»³ La democracia, apunta Nancy, es incapaz de este extremismo. Requiere, por el contrario, no del extremismo caracterizado por una indefinición sino de un cuestionamiento de «lo infinito de lo *extremo*»⁴, un infinito que ya no tiene como meta el extremo, que no se pierde en lo indefinido de lo extremo sino que “lo mira sin verlo”. Este mirar sin ver caracteriza la exigencia a la que Blanchot se consagrará. Sobre esto, Nancy añade: «Blanchot ha sabido esto. Primero lo ha sabido de manera frustrada, inmediata y en la confusión entre la altanería tradicionalista, la altivez aristocrática, el deseo estético y la exigencia de pensamiento. No se puede decir que las

¹ Nancy, J.-L., *Passion politique*, op. cit., p. 38.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

huellas de esta confusión no hayan acompañado durante largo tiempo su obra. Pero ha habido una conversión»¹.

Si hay continuidad en la obra de Blanchot, Nancy la encuentra bajo el aspecto de este extremismo. Un extremismo que configurará, en su interrogación, la “conversión” como paso desde “lo extremo indefinido” hacia “lo infinito de lo extremo”. Es por ello que concluye que «en este movimiento ha habido una forma de continuidad con inversión y una forma de ruptura»² del que queda por pensar cómo se produce tanto la combinación como la oposición entre ambas formas.

Por su parte, Blanchot, en la carta-relato, explica, tomando el término propuesto de “conversión” y sólo después de una explicación de su participación en los periódicos y revistas que hemos mencionado, que al hablar sólo de estas actividades ha dejado de lado su “verdadera vida”, la que no transcurría durante el día sino que correspondía a «el movimiento de la escritura, su oscura búsqueda, su aventura esencialmente nocturna». Describe así dos mundos aparentemente irreductibles donde el segundo hace tambalear todas las certezas que sustentaban al primero:

«En este sentido, estuve expuesto a una verdadera dicotomía: la escritura del día al servicio de tal o cual [...] y la escritura de la noche que me volvía extraño a toda otra exigencia que no fuera ella misma, cambiando mi identidad u orientándola hacia un desconocido inalcanzable y angustiante. Si ha habido una falta por mi parte se encuentra, sin duda, en este reparto. Pero al mismo tiempo ella ha apresurado una suerte de conversión de mí mismo abriéndome a la espera y a la comprensión de los cambios turbadores que se preparaban. No diría que hay una escritura de derecha y una escritura de izquierda: esto sería una simplificación absurda y sin implicaciones. Pero, del mismo modo que se descubre en Mallarmé una exigencia política implícita que es subyacente a su exigencia poética (Alain Badiou ha hecho frecuentemente alusión a esto), también aquél que se liga a la escritura debe privarse de todas la seguridades que un pensamiento político preestablecido puede procurarle»³.

¹ *Ibid.*, pp. 40-41.

² *Ibid.*, p. 42.

³ Blanchot, M., «Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984», *op. cit.*, p. 61.

Sólo a partir de esta escritura nocturna parece producirse una suerte de conversión que implicaría, por un lado, la pérdida de las certezas que sustentaban ese pensamiento radical que excluía esencialmente la figura del otro, emblemática por la figura del enemigo-extranjero, abriendo, por otra parte, no a una postura contraria sino a una postura irreductiblemente diferente, incapaz de procurar certezas. Lo que de esta conversión se deriva no es definido como un pensamiento político sino como una *exigencia política* (en el término exigencia se puede entender una forma de espera como apertura hacia un porvenir incalculable) esencialmente vinculada, como lo indica a través de Mallarmé, a la exigencia literaria. Esta exigencia que no atiende más que a sí misma no se puede reducir a un discurso o a una ideología política sino que orienta hacia ese «desconocido inalcanzable».

Esta diferencia entre el día y la noche es recurrente en la obra de Blanchot. La noche o la “*otra noche*” simboliza el espacio apartado de la dialéctica, el espacio disperso e indefinido de lo neutro. Esta exigencia nocturna, esencialmente literaria, es la apertura hacia ese infinito. En *El paso (no) más allá*, Blanchot recoge de nuevo este mismo reparto entre el día y la noche a través de una primera persona que pasa a una tercera:

«En vano trataré de representarme a aquel que yo no era y que, sin quererlo, empezaba a escribir, escribiendo (y entonces a sabiendas) de tal modo que el puro producto de no hacer nada se introducía en el mundo y en su mundo. Esto ocurría «por la noche». De día, estaban los actos del día, las frases cotidianas, la escritura cotidiana, algunas afirmaciones, valores, costumbres, nada de importancia y, no obstante, algo que era preciso confusamente denominar la vida. La certeza de que al escribir ponía precisamente entre paréntesis dicha certeza, incluso la certeza de sí mismo como sujeto de escribir, le condujo lenta pero inmediatamente a un espacio vacío cuyo vacío (el cero tachado, heráldico) no impedía en absoluto las vueltas y las revueltas de un recorrido muy largo.»¹

Se podría pensar que Blanchot determina así dos esferas: una pública y colectiva y, otra, privada y solitaria, ambas incompatibles, pero necesarias puesto que no se puede renunciar a “los actos del día” ni se puede vivir sólo en el espacio vacío de la noche. Sin

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 31.

embargo, el proyecto de Blanchot no consiste en describir estas dos instancias como separadas, sino en pensar la exigente interrogación que porta lo político en estrecha relación con lo que la exigencia literaria expone. Sólo a través de este camino se puede alcanzar la posibilidad de poner en cuestión, no sólo los valores, sino la noción de valor.

En diciembre de 1953, Blanchot publica en *La Nouvelle Nouvelle Revue Francaise* el artículo «Dionys Mascolo: Le Comunisme» que después será recopilado en *La amistad* con el título «Para una aproximación del comunismo (necesidades, valores)». Este artículo propone una lectura del libro *Le Communisme. Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins* de Dionys Mascolo, donde se desvía de la tesis propuesta por éste. Precisamente en este desvío encontramos ya aquello que guiará una exigencia tanto política como de pensamiento, un espacio de cruce entre lo que hasta ahora veíamos que correspondía a la “experiencia literaria” y que pasará a implicar un pensamiento no regido por la dialéctica que permita pensar el tiempo actual desde “una afirmación diferente”. Blanchot destaca que Mascolo - frente a un comunismo que diría que la única existencia posible, para no vivir en un estado de ilusión de valores ficticios, implicaría una existencia colectiva anónima de la que se excluiría toda vida privada y todo secreto (como pasó durante el Terror) según el movimiento por el cual el hombre de la necesidad sería llevado al poder - abre una segunda “vida” que habría que tratar de vivir junto a la otra aunque una y otra sean irreconciliables. Esta segunda “vida” Mascolo la define como aquella en la que tendría lugar las relaciones privadas, donde tendrían cabida los valores y los fines que no deberían darse en la primera sin convertirse en necesidades. A esta división, Blanchot responde en una nota a pie de página:

«Pero aquí se plantea una cuestión: ¿se puede distinguir, tan fácilmente, entre relaciones privadas y relaciones colectivas? En ambos casos, ¿no se trata de relaciones que no podrían ser de sujeto a objeto, ni siquiera de sujeto a sujeto, sino tales que la relación de una a otra pueda afirmarse como infinita y discontinua? De ahí que la exigencia, la urgencia de una relación por el deseo y por la palabra, relación siempre en desplazamiento, donde lo otro –lo imposible – sería aceptado, constituyan, en el sentido más fuerte, un modo esencial de decisión y afirmación política.»¹

¹ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 91. Esta nota es introducida más tarde, cuando este artículo fue recopilado para publicarse en el libro *La amistad*. Este aspecto es relevante pues da cuenta de la

A Mascolo, que afirma que el escritor debe vivir ambas vidas, que «debe vivir en el mundo común de las necesidades y en el mundo íntimo de los valores y los fines»¹, Blanchot responde que el escritor es aquel que se enfrenta a la exigencia de la obra poética. Si esta última se caracteriza por algo es por estar separada «de todo valor o rechaza toda evaluación, dice la exigencia del (re)comienzo que se pierde y oscurece, tan pronto como se satisface en valor»². Si el comunismo llama hacia esa tarea donde se pone en juego «una afirmación muy *diferente*» («llama con un rigor al que él mismo muchas veces se sustrae»³) al margen de estos valores, esa misma tarea es la que rige en la experiencia artística. «Coincidencia notable» concluye Blanchot dejando ver cómo la exigencia comunista que se excede siempre a sí misma y que se excluye de toda comunidad constituida, de toda comunidad positiva, comparte una misma tarea con la exigencia literaria⁴. El escritor no debería estar por lo tanto dividido, sino que se encuentra la “coincidencia notable” entre la exigencia artística y el comunismo como exigencia, un comunismo nada ortodoxo, un comunismo no dialéctico, no positivo, que no se situaría en el lugar seguro de las certezas del espacio de los actos del día sino que estaría confrontado a la parte inoperante, abierta a un porvenir inconmensurable como era también aquel al que la experiencia literaria exponía.

Así deben atenderse los actos del día, la labor de pensamiento ante una actualidad que durante los años cincuenta será percibida por Blanchot como atravesada por un cambio de tiempo, un cambio de época. Blanchot concluye la carta-relato confesando que «de alguna manera, siempre he tenido una cierta pasión política. La cosa pública a menudo me provoca. Y, quizá, el pensamiento político siempre esté aún por descubrir.»⁵ A finales de los años cincuenta, Blanchot se ocupará de una exigencia política desde esta postura por la que lo político se presenta como algo que siempre quedará por pensar, pero que exige ser pensado.

importancia que Blanchot concede a la figura de lo otro como lo “imposible” y de la relación con él como “infinita y discontinua”. Además, esta reflexión que diluye la división entre lo público y lo privado será uno de los motivos principales que serán tratados en el libro *La comunidad inconfesable*.

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ Sobre esta relación entre literatura y comunismo, en una breve carta recopilada por Nancy en el libro *Passion politique*, Mascolo afirma que entre él y Blanchot hubo, desde el principio, un acuerdo implícito que formula así: «de la existencia de la literatura hay que concluir la necesidad del comunismo» («Lettre de Dionys Mascolo à Philippe Lacoue-Labarthe du 27 juillet 1984» en *Passion politique*, *op. cit.*, p. 69)

⁵ Blanchot, M., «Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984», *op. cit.*, p. 61.

1. 3. El intelectual: una precaria instalación.

Si hacia finales de los años cincuenta Blanchot da cuenta de una intensa preocupación por la actualidad política que le lleva a participar en diversos medios, la primera pregunta que surge es, siguiendo sus palabras, la siguiente: «¿Qué clase de mandamiento exterior es ese al que debe responder, que le obliga a incorporarse al mundo y asumir una responsabilidad suplementaria que puede acabar perdiéndole?»¹ La respuesta a esta cuestión la podemos encontrar en los textos, que sin ser necesariamente biográficos, contienen esta problemática y dan cuenta, por el término rechazo que resuena en cada uno de ellos, de las razones concretas de la atención a esta exigencia política. Entre ellos, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, uno de los últimos escritos de Blanchot publicado por primera vez en *Le débat* en marzo de 1984, reeditado como libro en 1996, nos permitirá situar, a través de la figura del intelectual, en qué consiste este compromiso político y la relación entre el compromiso político y la tarea propia del escritor.

En múltiples ocasiones Blanchot declara que el único compromiso que un escritor puede contraer es con la literatura. Frente a esta afirmación, se señala una responsabilidad suplementaria que procede de la atención al otro y que desvía de la tarea propia del escritor, la interrumpe o la suspende momentáneamente. Es esta última responsabilidad la que le lleva a participar en la “vida pública”, un espacio donde juzgar lo injusto y expresar un rechazo. Sin que Blanchot lo diga explícitamente, podemos entender que privilegiar esta obligación hacia el otro no significa desatender la exigencia propia del escritor, sino permitir el desvío que ésta exige. Además, la escritura, nos recuerda Blanchot al evocar el primer “Manifiesto de los intelectuales” en respuesta al caso Dreyfus, es aquella que sustenta la más alta autoridad (es preciso añadir, “autoridad sin autoridad”) pues no debe someterse a nada que no sea ella misma – en este sentido la escritura puede salvar al intelectual del mayor riesgo que corre, es decir, erigirse como “representante de lo universal”, ser “la conciencia de todos” -. Ella es la que permite el movimiento de borradura que va a ser la exigencia a la que debe responder el intelectual. En el momento en que se produce esta entrada a la vida pública, se suspende la “identidad” de escritor o artista, pues no se habla desde esta condición sin que, por otro lado, se pueda dejar de hacerlo. Pero si no se presenta como

¹ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, trad. de Manuel Arranz, Madrid, Tecnos, 2003, p. 88.

escritor o artista, tampoco toma la “identidad” del intelectual, pues, siendo efímera, «parece que no se sea todo el tiempo como tampoco que se pueda ser por completo»¹. El intelectual, «obstinado infatigable», mantiene la distancia con el poder, lo que le sitúa en una posición de proximidad a distancia desde la que juzgar, no en términos de conveniencia, sino en términos de justicia.

«Dicho de otro modo, el intelectual está tanto más cerca de la acción en general y del poder cuanto menos se mezcle en la acción y menos poder político ejerza. Pero eso no quiere decir que se desinterese. En la retaguardia de la política, no se aparta ni se retira, sino que trata de mantener esa distancia y ese impulso de retirada para aprovecharse de esa proximidad que le aleja con el fin de instalarse en ella (precaria instalación), como un centinela que no estuviera allí más que para vigilar, mantenerse despierto, escuchar con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros.»²

En este sentido, Blanchot afirma que «el intelectual consigue hacer comprender que no lo es más que momentáneamente y por una determinada causa»³. Es por esta causa, que no procede de sí mismo sino de los otros, por la que debe volverse hacia el mundo. Gracias a la notoriedad adquirida en otras disciplinas, el intelectual consigue ese puesto privilegiado en la vida pública. No se le escucha por lo que pueda aplicar de su disciplina a las cuestiones políticas sino que se espera que tenga la capacidad de juzgar atendiendo al rigor del pensamiento. Pero si esta posición le autoriza así a pronunciarse a través de una palabra que habla de la Justicia, del Derecho, de la Ley y de la Verdad, desde el momento en que las deja hablar ya se está de algún modo disolviendo ese privilegio por el que se le conoce. Así se perfila la autoridad y la exigencia del intelectual cuya labor debe someterse a la discreción que le reenvía de nuevo al anonimato inicial y a su “soledad esencial”: «el perderse en la oscuridad de todos y conseguir un anonimato que es incluso, en cuanto que escritor o artista, su aspiración más profunda siempre desmentida»⁴. Se reclama así una palabra anónima, una palabra que denuncie lo injusto, una palabra de rechazo que vuelva indistinto a quien a ella se

¹ *Ibid.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 113

⁴ *Ibid.*, p. 113.

sume - aunque el poder quiera darle un nombre y, por ese nombre, se le ofrezca el privilegio de ser distinguido -.

«[...] aquellos que se manifestaron no pretendían ser los anunciadores de una verdad universal (la insumisión por la insumisión), sino que no hacían otra cosa que apoyar las decisiones que ellos no habían tomado, corresponsabilizarse con ellas y, así, *identificarse* con todos aquellos a los que estas decisiones obligaban. Sin duda, estaban también ofreciendo una garantía, ya que decían a las autoridades: si golpeáis a desconocidos, tendréis que golpear también a personas que no son desconocidas: utilizando de este modo una vez más su pequeña o gran fama para proclamar, como los demás, lo justo y lo injusto.»¹

La responsabilidad por los otros obliga de este modo a salir momentáneamente de la soledad de la escritura en atenta vigilancia a las palabras formuladas por Adorno (sin la universalidad ideal, advierte Blanchot, del imperativo categórico kantiano) que resuenan en esta urgente obligación: «*Piensa y actúa de tal manera que Auschwitz no se repita jamás.*»² Su repetición, nos recuerda, sigue siendo posible, y es por este peligro que aún acecha por lo que no hay posibilidad de que llegue el día en que se ponga fin a la voz de los intelectuales, los cuales no podrán desaparecer ya que tienen la obligación de poner en cuestión toda posible amenaza de que algo así sea repetido y de ponerse ellos mismos en cuestión para no convertirse, también ellos, en la amenaza.³ En este sentido, si Blanchot da razones de la necesidad, en determinadas circunstancias, de intervenir en la vida política, también advierte que esta urgencia no viene de uno mismo sino que surge «a partir de un comienzo muy pobre que pertenece ante todo a los que no pueden hablar».

¹ *Ibid.*, pp. 115-116.

² *Ibid.*, p. 109. En el escrito *Après coup*, Blanchot afirma que todo relato, sea cual sea su fecha, «será de antes de Auschwitz» (Blanchot, M., *Tiempo después* precedido por *La eterna reiteración*, trad. de Rocío Martínez Ranedo, Madrid, Arena, 2003, p. 76.)

³ Recordemos las palabras de René Char que Blanchot confiesa que cada día le vienen a la memoria, con las que cierra este “esbozo de una reflexión” y que son, afirma, la razón de que haya sido publicado: «“[...] No quiero olvidar jamás que me obligaron a convertirme - ¿Por cuánto tiempo? - en un monstruo de justicia e intolerancia, alguien con una idea fija encerrado en sí mismo, un personaje oscuro que se desinteresa por la suerte de cualquiera que no esté con él para abatir a los perros del infierno. Las razias israelitas, las torturas en las comisarias, las redadas terroristas de la policía hitleriana en pueblos miserables, me revuelven el estómago, son como una bofetada marcada al rojo vivo sobre las arrugas de mi rostro.”» Citado en *ibid.*, pp. 116-117. Este libro podría ser, de alguna manera, una declaración de Blanchot ante las acusaciones de antisemitismo.

1. 4. *Le 14 Juillet*: la expresión de un rechazo.

«No creo haber intercambiado entonces muchas cartas con D[ionys] M[ascolo] (pensándolo bien, ninguna, hasta la publicación de *Le 14 Juillet*). Estoy silenciosamente ausente. La responsabilidad y la exigencia política son las que me hacen, de alguna forma, regresar y recurrir a Dionys del que tenía la certeza (o el presentimiento) de que sería mi auxilio. Cuando recibí *Le 14 Juillet* entendí el llamamiento y respondí a él con mi acuerdo firme. En lo sucesivo -“entre nosotros” - habrá unión en lo que rechazemos, mediante un rechazo que se expresa con razones, pero que será más firme y más riguroso que lo que podría llamarse razonable.»¹

Pocos días después de la insurrección de los generales en Argelia el 13 de mayo de 1958, último desencadenante de la llegada de De Gaulle al poder y de la caída de la cuarta república, Dionys Mascolo y Jean Schuster hacen público un manifiesto de repulsa. Anteriormente, en 1955, Mascolo, junto a Robert Antelme, Louis-René Des Fôrets y Edgar Morin, había fundado el *Comité de acción contra la prolongación de la guerra en África del norte*, al que se adhirieron André Breton y el grupo de los surrealistas. Con la llegada de De Gaulle al poder, el grupo se disuelve reuniéndose en torno al *Comité de intelectuales revolucionarios* formado por Mascolo, Schuster, Bataille, Morin, Duvignaud y Leiris, que finalmente abandonan para formar, en esta ocasión Mascolo y Schuster, la revista *Le 14 Juillet*. Esta revista nace con un propósito determinado: confirmar una resistencia antigaullista en forma de rechazo a un poder providencial encarnado en la figura del General. Al primer número, publicado el 14 de julio de 1958, Blanchot responde con un rotundo acuerdo a Mascolo: «Querría expresar mi acuerdo. No acepto ni el pasado ni el presente»². En el segundo número de la revista, que aparece el 25 de octubre, después de la editorial, un breve escrito firmado por Blanchot ocupa una página entera. El título, «El rechazo», es un eco evidente al que Mascolo había publicado en el primer número: «Rechazo incondicional». Este término resume para Blanchot la exigencia que porta el compromiso político. En un escrito del *Comité de estudiantes-escriitores al servicio del Movimiento* de 1968 atribuido a Blanchot, éste continúa afirmando, diez años más tarde, la importancia de pensar esta

¹ Blanchot, M., *Pour l'amitié*, París, Fourbis, 1996, pp. 17-18.

² Cf. Bident, Ch. *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 378.

tarea: «Poner en claro el carácter singular de este rechazo es una de la tareas teóricas de este nuevo pensamiento político.»¹ En las primeras líneas del artículo «El rechazo» podemos ver algunas de las características de este planteamiento:

«En un cierto momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos rechazar. El rechazo es absoluto, categórico. No discute ni hace oír sus razones. Es en lo que es silencioso y solitario, incluso cuando se afirma, como le es preciso, a pleno día. Los hombres que rechazan y están unidos por la fuerza del rechazo saben que no están aún juntos. El tiempo de la afirmación común les ha sido precisamente arrebatado. Lo que les queda es el indiscutible rechazo, la amistad de ese No cierto, inquebrantable, riguroso, que les mantiene unidos y solidarios.»²

Unidos por la fuerza de un rechazo, la unión se define como un “no aún juntos” que no se opone a un mantenerse “unidos y solidarios”. Este rechazo “silencioso y solitario” une en torno a él a las voces que enuncian un No, una repulsa, y no una “afirmación común”. El rechazo no se expresa a través de una sola voz sino a través de una voz que debe ser múltiple, la palabra plural que une en la medida en que es una voz anónima. En estas primeras frases del que podría considerarse el primer texto abiertamente comprometido de Blanchot después de los años treinta, se esgrimen las razones por las que “en un cierto momento” y por unos determinados “acontecimientos públicos” es necesario pronunciar públicamente, “a pleno día”, un rechazo. La manera en que éste es expresado indicará, además, la temática propia de esta época: la palabra plural y anónima, aquella que une sin reunir, como posibilidad del pensamiento político y, por esencia, ajena a la dominación, irrepresentable.

«El movimiento de rechazar es raro y difícil, aunque idéntico en cada uno de nosotros, desde el momento en que lo hemos aceptado. ¿Por qué difícil? Es que hay que rechazar no sólo lo peor, sino una apariencia razonable, una solución que se diría feliz. En 1940 el rechazo no tuvo que ejercerse contra la fuerza invasora (no aceptarla caía por su propio peso), sino contra esa

¹ Blanchot, M., *Maurice Blanchot. Écrits politiques 1953-1993*. Textos escogidos, establecidos y anotados por Éric Hoppenot, París, Gallimard, 2008, p. 183.

² Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 107.

probabilidad que el viejo hombre del armisticio, no sin buena fe ni justificaciones, pensaba poder representar. Dieciocho años después, la exigencia del rechazo no se ha producido a propósito de los sucesos del 13 de mayo (que se rechazaban por sí mismos), sino frente al poder que pretendía reconciliarnos honrosamente con ellos, por la sola autoridad de un nombre.»¹

Hacia donde se dirige el rechazo es hacia “la autoridad de un nombre”, en el primer caso Pétain - “el viejo hombre del armisticio” sustituye en 1971 a “el mariscal Pétain” de la primera versión del escrito de 1958 – y, en el segundo, dieciocho años más tarde, De Gaulle, ambos como la representación de la solución reconciliadora. «[...] hay una proposición de acuerdo y de reconciliación que no escucharemos ya. Una ruptura se ha producido. Nos han obligado a volver a esa franqueza que no tolera ya la complicidad.»². El rechazo no se dirige hacia los acontecimientos que son de por sí rechazados. Por encima de cualquier juicio, no es posible apartar la obligación moral que insta a un rechazo sin reservas contra un poder providencial.

«Cuando rechazamos, rechazamos por un movimiento sin desprecio, sin exaltación, y anónimo, en lo que cabe, pues el poder de rechazar no se realiza partiendo de nosotros mismos, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece ante todo a los que no pueden hablar. Se dirá que hoy día es fácil rechazar, que el ejercicio de ese poder entraña pocos riesgos. Sin duda, es verdad para la mayor parte de nosotros. Yo creo, sin embargo, que rechazar no es nunca fácil, y que deberíamos aprender a rechazar y a mantener intacto, por el rigor del pensamiento y la modestia de la expresión, el poder de rechazo que en adelante cada una de nuestras afirmaciones debería verificar.»³

Este artículo sigue la línea propuesta por Des Forêts, quien denuncia una retórica nihilista respecto a los últimos acontecimientos. La ruptura con la ideología que caracterizó los años treinta de Blanchot se hace evidente. En 1971 Blanchot añade una escueta nota a pie de página en ocasión de la inserción de este artículo en el libro *La amistad*: «Excepcionalmente, indico cuándo y dónde fue publicado este breve texto por

¹ *Ibid.*, p. 107.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 108.

primera vez: en octubre de 1958, en el número 2 de *Le 14 Juillet*. Fue escrito pocos días después de que el general De Gaulle volviese al poder, alzado, esta vez, no por la Resistencia, sino por los mercenarios.»¹ En este breve texto se define un tipo de rechazo que debe ser “absoluto, categórico”, donde no cabe ni la más mínima condescendencia con el poder como tampoco un ápice de nihilismo, posturas en las que tantos se refugiaban². Tampoco debe ser conducido por la desconfianza ni la exaltación, actitudes que, como indica Christophe Bident, caracterizaban el antiguo rechazo de Blanchot. «Apartar el rechazo del nihilismo – afirma Bident – viene a decir también arrancarlo del lenguaje del otro extremo, del de la extrema derecha, que fue también el suyo en los años treinta»³.

Formando parte del equipo de redacción de *Le 14 Juillet* desde este segundo número, no es hasta diciembre de ese mismo año que se decide la forma que iba a tomar el siguiente, el mismo mes en que De Gaulle es elegido presidente de la República. Firmado por Blanchot, Breton, Mascolo y Schuster, se envía un cuestionario⁴ a

¹ *Ibid.*, p. 108.

² Como muestra de las reacciones que desencadenó este artículo desde estas posturas de las que Blanchot se separa, podemos leer el artículo de François Mauriac publicado en *L'Express*, nº 385, el 30 de octubre de 1958, es decir, cinco días después de que fuera publicado «El rechazo». Después de elogiar a De Gaulle a quien describe como un “héroe”, “en sentido mitológico” - en lo que podemos entender una asimilación a Hércules - cuyos trabajos dice que «se desarrollan como en una historia escrita de ante mano», pasa a “comentar” el artículo de Blanchot dirigiéndose directamente a él: «M. Maurice Blanchot, por ejemplo, está en el derecho de escribir: “Lo que rechazamos no es fútil ni irrelevante. Es precisamente a causa de esto por lo que el rechazo es necesario... Hay una apariencia de sabiduría que nos causa horror...” Yo le entiendo. Pero si los pueblos del África negra aceptan realmente ligar su destino al nuestro, si el camino abierto por Charles De Gaulle conduce realmente a la paz en Argelia, si un día deja de derramarse sangre, ¿a quién y a qué se dirigirá su rechazo? Convengamos en ello: su “a causa de esto” no da razones porque no existe ninguna. ¡Ah! ¡Maurice Blanchot! ¡Como si la esterilidad, erigida por usted en sistema en las letras, pudiera tener una significación en política! Ella corresponde a su desesperación particular y a la idea que usted le quiere dar [...] Al contrario, yo creo que no hay límite para el poder de un héroe, a no ser su vida misma.» Mauriac, F., *Bloc-notes II 1958-1960*, París, Seuil, 1993, p. 152.

³ Bident, Ch., *Maurice Blanchot partenaire invisible*, op. cit., p. 381. Esta apreciación, que creemos justa, es sin embargo opuesta a la que ofrece Philippe Mesnard en *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, op. cit., p. 274.

⁴ El cuestionario estaba compuesto por cinco preguntas. Lo reproducimos porque muestra de manera extraordinariamente clara cómo se expresan las inquietudes de estos pensadores - todos los temas centrales que van a discutirse se encuentran aquí enunciados-.

- I. Lo que ha ocurrido el 13 de mayo de 1958, aquello que ha pasado a continuación, constituye un conjunto cuya importancia nos parece que ha sido generalmente poco estimada. ¿Creen ustedes que se trata de acontecimientos que dependen sólo de un juicio político? ¿No se trata de un cambio de sentido más grave, representando, sobre todo para el pensamiento, una manera de manifestarse aún desconocida, como un cambio de horizonte?
- II. Si así lo juzgan, ¿no encuentran sorprendente la pasividad casi unánime de los escritores frente a los acontecimientos, en ruptura con la tradición intelectual más constante del país? ¿Qué explicación darían de una abstención tan prolongada?
- III. Si es verdad que el pensamiento se afirma como contestación de lo que hay y en particular como contestación al Poder, ¿el sentido profundo de la exigencia democrática no es este movimiento,

escritores y artistas. Las respuestas son escasas y lo que pretendía ser un llamamiento a la implicación de los intelectuales para hacerles hablar en nombre de un rechazo contra un poder que amenaza el pensamiento, muestra hasta qué punto iba a ser difícil sacarles no sólo de su aislamiento sino de su suficiencia. Las veintiocho respuestas recibidas son publicadas en el tercer y último número de la revista junto con los artículos de Blanchot, Schuster y Mascolo. Si el primer artículo de Blanchot, «El rechazo», era un texto breve y directo donde se prestaba más atención a definir en qué debía consistir y hacia dónde se debía dirigir el rechazo que en describir los acontecimientos que lo habían desencadenado, este último, titulado «La perversión esencial», es un análisis de la figura de De Gaulle y del poder providencial encarnado por éste.

En primer lugar, Blanchot indica que el juicio sobre los acontecimientos que habían tenido lugar en mayo del 58 no debía ser tratado exclusivamente en términos políticos o como si estos sólo implicasen un juicio de ese tipo. Si sólo se les juzga desde ese aspecto, incluso aunque no se estuviese de acuerdo, esta negativa sería asimilada y sería, afirma, “implícitamente favorable”. Esto se debe a que todo análisis político analiza los hechos de forma aislada y no como parte de un conjunto. De forma aislada, los acontecimientos pueden ser justificados o por lo menos, aunque sean criticados, juzgados oportunos teniendo en cuenta la cadena de hechos de la que proceden. «El oportunismo es entonces la verdad política»¹ ante la que sólo caben dos posturas: la del que recela y considera que la solución es dudosa, y la del que opina que la solución es satisfactoria (solución simbolizada por la figura del salvador, del General De Gaulle). En ambos casos el debate es trivial pues se mantiene en la superficie de un juicio sobre lo más adecuado. Es por ello que Blanchot, viendo en estos acontecimientos algo que toca aspectos más fundamentales que el de la aprobación o desaprobación, propone que deben ser pensados según un juicio que vaya más allá de lo estrictamente político. Una tarea que no es fácil pues el poder resultante de los acontecimientos de mayo tiene una “apariencia singular” que afecta precisamente a la posibilidad de romper con la

modo fundamental de la búsqueda de la verdad, que opone el pensamiento al poder, las exigencias humanas al estado de cosas?

IV. A partir de esto, ¿el poder resultante del 13 de mayo no está ya fuera de la democracia, no porque se enfrentaría abiertamente al pensamiento, sino porque, formándose sobre una forma singular de soberanía, poniendo en juego el destino privilegiado de un hombre, la potencia de un nombre providencial, el carácter religioso de su prestigio, se presenta como un poder que escapa, por su origen y esencia, a la contestación del pensamiento?

V. ¿Un movimiento de resistencia intelectual a tal régimen les parece deseable? ¿Posible? ¿Bajo qué forma?

¹ *Ibid.*, p. 32.

disimulación de un cambio esencial que oculta la forma en la que el poder ha sido tomado y transformado. El aspecto fundamental para poder ver el sentido de estos nuevos movimientos es darse cuenta de cómo todos ellos forman parte de un mismo fenómeno: «un movimiento de afirmación colonialista, un brote nacionalista, la presión de las exigencias tecnócratas, la transformación de la armada en fuerzas políticas, la transformación del poder político en una potencia de salvación»¹. El régimen de De Gaulle no es una dictadura² como lo demuestra el hecho de que no sea un “hombre de acción”, alguien que “conquista el poder” ni alguien que lo concentre en su persona individual. Su presencia soberana pone en juego no un poder político sino un poder por esencia religioso, en especial si se atiende a su llegada y salida del poder desde los años cuarenta cuya sola presencia es garantía de salvación, como si fuese el depositario de decisiones providenciales.

A simple vista, las afirmaciones sobre la persona de De Gaulle pueden parecer sorprendentes, por ejemplo cuando le describe como una figura que representa la «potencia impersonal» o cuando le presenta, atendiendo a su psicología, como un ser solitario: «él se mantiene a parte», «él está separado». El título de este artículo, «La perversión esencial», nos podría hacer recordar aquel otro que Blanchot publicó en enero del 53 titulado «La soledad esencial». Si ambos artículos guardan una relación, ésta pasa por la diferencia que Blanchot establece entre la “soledad esencial” y la “soledad en el mundo”. Cuando Blanchot afirma que De Gaulle es un hombre apartado, retirado en la soledad, esta soledad debe ser entendida como la parodia de la soledad esencial y de la impersonalidad que caracterizan la quiebra del esquema hegeliano que Blanchot presenta en estas páginas siguiendo de cerca a Heidegger. La afirmación «yo soy» significa «soy sólo si puedo separarme del ser: negamos el ser»³. Así es como se presenta “la soledad en el mundo”: «Lo que me hace yo es esta decisión de ser en cuanto que separado del ser, de ser sin ser, de ser aquello que no debe nada al ser, lo absolutamente “desnaturalizado”, lo absolutamente separado, es decir, lo absolutamente absoluto.»⁴ Es a este tipo de soledad, donde por el poder de negación se orienta el deseo de una identidad autosuficiente, separada y absoluta, a la que Blanchot recurre para

¹ *Ibid.*, p. 38.

² Respecto a la figura del dictador, además de las indicaciones que da en este artículo, Blanchot lo aborda en el artículo publicado en 1955 y recogido posteriormente en *El libro por venir*, «Muerte del último escritor», en concreto en la parte titulada «El dictador», pp. 258-259 donde se pueden apreciar claros ecos con el que estamos analizando.

³ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 239.

caracterizar a De Gaulle. «Cuando el ser falta, cuando la nada se vuelve poder, el hombre es plenamente histórico.»¹ Ésta es la perversión esencial y la soledad a nivel del mundo: la concentración en un solo hombre del poder de salvación derivado de un poder providencial (esquema hegeliano llevado hasta su culminación). «El poder por el cual es investido un hombre providencial no es un poder político, es la potencia de salvación. Su presencia en cuanto que es salvadora, es eficaz por ella misma y no por lo que hará»². Este carácter providencial es el que lo vuelve incapaz de llevar a cabo cualquier acción particular: «puede hacerlo todo pero, en particular, nada.»³ El poder político ha sido de esta manera transformado en poder providencial de salvación. Y si este poder es impersonal es porque no procede de una figura que hable desde la autoridad personal, sino desde una autoridad más peligrosa por mantenerse indeterminada, a saber, la autoridad de los más altos valores, la soberanía en sí que representa la “nación como destino”. Una característica más otorga Blanchot a este personaje: la pasividad. De nuevo, la parodia de la pasividad. Este hombre que no actúa, salvaguarda por su presencia inactiva las fuerzas activas de los valores supremos y la manifestación de un vacío nominal: «el vacío lleva a cabo su obra que es la de consagrar en potencia de salvación el poder de un hombre solo. ¿Qué pasaría si un hombre así nos faltase? La respuesta es ahora clara: no habría más que el vacío.»⁴

De Gaulle es la gran amenaza, mayor por no limitarse a su persona, por ser simplemente la encarnación y el canal para la transmisión de los valores ideales de nación, poder, colonialismo. Si esto es así, ¿no está en definitiva advirtiéndolo Blanchot de que este camino es el que conduce a la construcción de una mitología y, por extensión, a la posibilidad más temible, a la dictadura fascista? «[...] detrás de la Soberanía que lo es todo y no puede nada, ustedes tienen ya, latente, ustedes tendrán mañana, resplandeciente, esta dictadura que necesariamente le sigue, desde que el poder político se corrompe en potencia de salvación.»⁵ Frente a esta realidad que juega a paralizar tanto la reflexión como el rechazo, Blanchot defiende la necesidad esencial de un pensamiento que se sustente en la insumisión, la fundación de un pensamiento conducido por la insumisión (que necesariamente tendrá que tomar la vía de la desobediencia civil) como único camino para recusar al poder.

¹ *Ibid.*, p. 240.

² Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 34.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

Le 14 Juillet se interrumpe definitivamente tras el tercer número debido a la poca acogida y a las respuestas adversas que recibe. Entre otras, la de Jean Paulhan, director en ese momento de *La Nouvelle Revue Française* en la que Blanchot colaboraba. Admirador de De Gaulle, parece que después de que Blanchot le diera a leer este último artículo¹ ya no vuelven a verse, aunque Blanchot siga publicando en esta revista. Si Mascolo muestra una actitud derrotista ante el fracaso del llamamiento a través de *Le 14 Juillet*, Blanchot no ve en este final más que un nuevo comienzo, la necesidad de buscar otros medios, sin poner en duda que esta ruptura que se ha producido debe ser atendida. Es posible que sabiendo esto y la infatigable labor a la que Blanchot se va a consagrar a partir de entonces, René Char haya escrito en 1964 en lo que denominará «Nota a propósito de una segunda lectura de “La perversión esencial” en “Le 14 Juillet”» estas palabras:

«Políticamente, Maurice Blanchot no puede ir más que de decepción en decepción, es decir, de valentía en valentía, pues él no ha tenido la movilidad olvidadiza de la mayor parte de los grandes escritores contemporáneos. [...]

Francia se ilustra en esto: el poder, indiferente al hombre y a su calificativo, cumpliéndose inexorablemente contra la sociedad, desconcertándola y confundiéndola. [...] El verdadero teatro eterno, incurablemente barroco, no tardará en hacer valer de nuevo sus derechos, ¡ay! con una suprema lentitud.»²

La lentitud es el ritmo que requiere la paciencia frente a la velocidad imparable a la que se mueven los acontecimientos. La lentitud es el tiempo de la escritura, el tiempo de la amistad. Sin embargo, lentitud y paciencia forman una pareja que es siempre y necesariamente atravesada por la impaciencia, la que la interrumpe y la suspende, la que se entrega a lo incesante.

¹ Comentado en las cartas n°162 y 163 recopiladas en «*Langage II/ Le Don de langues*», en *Obras completas*, tomo III, París, Cercle du livre précieux, 1966.

² Char, R., *Recherche de la base et du sommet*, París, Gallimard, 1971, pp. 153-154.

1. 5. El manifiesto de los 121.

Desde el abandono de la revista *Le 14 Juillet*, no pasará mucho tiempo hasta que Blanchot se incorpore a un proyecto, de nuevo iniciado por Mascolo y Schuster, que llevaba por título «Llamamiento a la opinión internacional». Este manifiesto del que hubo hasta 15 versiones (Breton se incorporó en la cuarta mientras que Blanchot lo hizo en la novena) pretendía, una vez más, ser un llamamiento promovido por los intelectuales para dar legitimidad y apoyo a los actos de insumisión y desertión que se estaban produciendo entre los llamados a participar en la guerra de Argelia. La contribución de Blanchot en la elaboración de este manifiesto, a pesar de que el texto estuviera ya redactado, fue tan determinante que ha pasado a considerarse como uno de los principales redactores. Esto se debe a que su participación ayudó a que el texto fuera suavizado en ciertos aspectos a la vez que le ofreció rigor y fuerza en su conjunto. Entre otras aportaciones, fue Blanchot quien propuso el cambio de título por el que hoy lo conocemos: «Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia».

El término “derecho”, en las diversas alusiones que se hacían a este término a lo largo del escrito y en el título, fue una fuente de discusión mantenida principalmente entre Blanchot, con el apoyo de Schuster, y Mascolo. En un primer momento Blanchot defiende que el término “derecho” debía ser sustituido por el de “deber”. Poco después rectifica, y este término pasará a ocupar un lugar central en la elaboración teórica del pensamiento de la insumisión. Es preciso no justificar la insumisión y el rechazo a la coacción política a través de una obligación moral o a través de una alusión a un sistema de valores moralizador. Es por ello que de manera deliberada se suprime toda referencia a la Revolución Francesa y a la Declaración universal de los derechos humanos. Respecto a esto, Blanchot afirmará en una entrevista concedida a Madeleine Chapsal en 1961, finalmente censurada por la redacción del periódico *L'Express*, lo siguiente:

«Derecho a la insumisión. Digo bien Derecho y no Deber, como algunos, de manera irreflexiva, habían querido que se expresara la Declaración, sin duda porque creían que la formulación de un deber va más lejos que la de un derecho. Pero esto no es así: una obligación reenvía a una moral anterior que la cubre, la garantiza y la justifica [...]. El derecho, al contrario, no reenvía más que a sí mismo, al ejercicio de la libertad de la cual él es la expresión; el derecho es un poder libre del que cada uno, por sí mismo, frente a sí mismo, es responsable y

que le compromete completamente y libremente: nada es más fuerte, nada es más grave.»¹

Con el apoyo de 121 escritores, artistas y universitarios, cifra que rebautizará la Declaración como “Manifiesto de los 121”, el manifiesto se imprime el 1 de septiembre de 1960. Bajo la amenaza de censura, ningún periódico de alcance mediático se atreve a publicarlo. Sólo las últimas frases son recogidas por *Le Monde*, y tres periódicos de poca tirada lo publican íntegramente². La revista *Les temps modernes*, dirigida por Sartre, como consecuencia de la censura, publicará el número de septiembre-octubre con dos páginas en blanco, aunque número tras número irá dando cuenta de los signatarios que se sumen al manifiesto. *Les lettres nouvelles* de Nadeau tampoco consigue hacerlo público. Sin embargo, la Declaración llegará a tener un gran alcance mediático y suscitará un amplio debate público, en especial, cuando los signatarios del manifiesto sean inculpadados de incitación a la insumisión y a la deserción y, desde luego, gracias a la figura de Sartre.

Blanchot concede la entrevista ya mencionada y redacta escritos³ explicando o argumentando en contra de ciertas acusaciones⁴ las características y objetivos del manifiesto. Como se expone claramente en la Declaración, los acontecimientos desarrollados en Francia hacen que sea necesario que «la opinión francesa e internacional sea mejor informada»⁵. A quien se dirige este manifiesto no es tanto, como aclarará después, en alusión a las críticas de Michel Cournot⁶, a los hombres llamados a filas sino a «todos aquellos que juzgan a estos hombres, que les juzgan y condenan a la ligera, invocando valores tradicionales que, en las circunstancias presentes, no tienen vigencia»⁷. Mientras que para los argelinos esta guerra es una guerra por la independencia, para los franceses, ¿de qué tipo de guerra se trata? No basta con decir que es una guerra de tipo colonialista ni de defensa nacional, esta guerra,

¹ Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 60.

² *Témoignages et Documents, Vérité-Liberté y La Voie communiste*. Sin embargo, en el extranjero será ampliamente difundido.

³ Los escritos a los que haremos referencia se encuentran en la recopilación de *Écrits politiques*, op. cit., pp. 43-89.

⁴ Tanto desde la izquierda como desde la derecha se crean nuevos manifiestos. Cf. Sirinelli, J-F., *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, París, Fayard, 1990, pp. 208-225.

⁵ Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 50.

⁶ Cournot critica la Declaración por considerarla burguesa y poco accesible al proletariado. Cf. *Écrits politiques*, «*Mise ou point*», pp. 55-58.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

afirman, es una guerra emprendida por el ejército a través de un combate «criminal y absurdo», ejerciendo la fuerza «fuera de toda legalidad», donde altos cargos militares se atribuyen un rol político que no les corresponde. «En estas condiciones muchos franceses han puesto en cuestión el sentido de los valores y de las obligaciones tradicionales. ¿Qué es del civismo cuando, en ciertas circunstancias, se vuelve sumisión vergonzante? ¿No hay casos en los que el rechazo a servir es un deber sagrado, donde la “traición” significa el respeto valiente a lo verdadero?»¹. Las alusiones al régimen nazi y al cumplimiento de ordenes militares son evidentes.

Al margen de todo partido oficial «una resistencia ha nacido, por una toma de conciencia espontánea, buscando e inventando formas de acción y medios de lucha en relación con una situación nueva»². El manifiesto acaba con tres afirmaciones que resumen su posición:

- «Nosotros respetamos y juzgamos justificado el rechazo a tomar las armas contra el pueblo argelino.
- Nosotros respetamos y juzgamos justificada la conducta de los franceses que estimen como deber aportar ayuda y protección a los argelinos oprimidos en nombre del pueblo francés.
- La causa del pueblo argelino, que contribuye de manera decisiva a arruinar el sistema colonial, es la causa de todos los hombres libres.»³

Este manifiesto se caracteriza por ser una palabra que enuncia sin artificios lo justo, el recuso fundamental a juzgar libremente, «el recurso último como poder de decir no»⁴. Esta palabra, añade, «debe toda su eficacia precisamente al rechazo a hacerla depender de cálculos de eficacia práctica o política; en un cierto momento, es necesario que sea pronunciada, sean cuales sean las consecuencias, cueste lo que cueste, he ahí su verdad, he ahí su fuerza; ésta es una palabra justa.»⁵ Si esta palabra se basta a sí misma, es porque se alza más allá de quienes la enunciaron ya que, precisamente, su enunciación no procedió más que de una fuente anónima, plural, colectiva. Blanchot reconocerá en esta forma de escritura un espacio donde se afirma la común

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

responsabilidad de cada afirmación concreta. Quien la enuncia, la entrega; deja de ser su autor para tomar una posición intermedia entre autor y lector, algo así como coautor o consignatario. Gracias a esto, ella se mantiene fuera de todo alcance. Se podrá sancionar a quienes a ella se suscriben, pero no se podrá callar ese murmullo anónimo. «Naturalmente, el orden subsistente puede siempre alcanzar y golpear a aquellos que hablan. Pero la palabra en sí misma está fuera de alcance. Ella ha sido dicha y lo que ha dicho quedará dicho.»¹.

El proceso de escritura que ha marcado la Declaración impide que se vea sujeta a las formas tradicionales de autoría. Si por un lado su forma simple y directa se debe a que «no ha sido cuestión de una búsqueda estilística, sino al contrario de hablar como anónimamente con el fin de alcanzar la simplicidad de una conclusión justa»², por otro lado, este tipo de escritura debe su posibilidad a una responsabilidad que exige una vigilancia de lo justo y una denuncia de la injusticia que en ningún caso puede dejar de implicar a los intelectuales al ser llevados individualmente a pronunciarse sobre problemas que les conciernen. Éste es, indica Blanchot, uno de los sentidos importantes de la Declaración: hacer aparecer la responsabilidad de los intelectuales. «Cuando el orden democrático se altera o se descompone, les corresponde, al margen de toda adhesión puramente política, decir, en una palabra simple, aquello que les parece justo.»³ La cuestión de la diseminación de la firma tomará, en relación a estos aspectos, una relevancia esencial.

Blanchot responde a la pregunta de por qué ha firmado la Declaración desde la posición de escritor y no desde la posición de hombre político.

«Para empezar querría decir que esta Declaración es un acto grave que se basta a sí mismo; todo comentario corre el riesgo de debilitarlo, de apaciguarlo o incluso de retirarle el carácter colectivo que es uno de sus rasgos importantes. Partiendo de estas reservas, respondería que es en cuanto que escritor que he firmado este texto, no como escritor político, ni como ciudadano comprometido en las luchas políticas, sino en cuanto que escritor no político y llevado a pronunciarse sobre problemas que le conciernen esencialmente.»⁴

¹ *Ibid.*, pp. 57-58.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

No obstante, mientras que aquí Blanchot afirma haber firmado la Declaración en cuanto que escritor, cuando sea llamado a declarar ante el juez, inculcado en un primer momento de “incitación a la insumisión y a la deserción” y unos días después esta acusación se agravase, añadiéndose a la anterior la acusación de “provocación a la desobediencia entre los militares”, Blanchot declarará haber firmado la Declaración como intelectual. Desde la postura de intelectual, la firma toma un carácter esencial. Ella significa la responsabilidad, la identificación con el texto, el suscribirlo por entero:

«Para empezar querría hacer una declaración preliminar. En cuanto que intelectual, declaro que me reconozco plenamente responsable de este texto, a partir del momento en que lo he firmado. El hecho de la firma es el hecho esencial. Significa que no sólo doy mi acuerdo al texto, sino que me confundo con él, que soy el texto mismo.»¹

Como vemos, una cierta dimensión corporal del texto a través de la firma, un devenir-texto, es afirmado por Blanchot. Suscribir este manifiesto significa declararse el autor de éste. Cada signatario lo es en la medida en que cada uno asume la responsabilidad que le concierne a título personal y, en este sentido, «cada signatario debe ser igualmente considerado como su único autor»². Pero al mismo tiempo, al ser la colectividad una de las características del Manifiesto, la responsabilidad que se adquiere personalmente no puede implicar sólo a uno, alterando así toda posible jerarquía.

«El trámite que consiste en dividir las responsabilidades, en buscar establecer una pseudo-jerarquía de responsabilidad, es un trámite fundamentalmente erróneo, desconoce la verdad de todo texto colectivo, firmado colectivamente: a saber, que “cada uno tiene su parte y todos lo tenemos por entero”»³.

Blanchot se muestra intransigente con la formulación errónea de las preguntas que el juez le dirige rectificando cada una de ellas: la cuestión de la autoría la desplaza hacia la forma esencialmente colectiva del texto; ante la pregunta sobre quiénes han

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 84.

sido los iniciadores de la Declaración, Blanchot le corregirá, pues no se trata de quién ha tomado la iniciativa, sino qué ha provocado que esta iniciativa haya tenido que ser tomada: «El iniciador del texto es el acontecimiento, es Mayo del 58, es la guerra de Argelia, es el ejército y es De Gaulle»¹; la expresión “recoger firmas” defiende que es absolutamente inexacta, pues la firma es participación efectiva en el texto; respecto a la difusión, ¿cómo no difundir lo que afecta esencialmente, un texto con el que el signatario se confunde? Este interrogatorio donde las preguntas se dirigían directamente a Blanchot (¿se reconoce usted autor, iniciador, encargado de recoger las firmas, difusor del Manifiesto?) termina con la pregunta de si se reconoce culpable del delito de incitación a la insumisión: «No solamente no me reconozco culpable, sino que digo que es usted juez, usted gobierno, quien se vuelve culpable por el uso abusivo e ilícito de las palabras traición e insumisión desde el momento en que las aplica a la situación actual»². Blanchot rememora este episodio en el escrito *Pour l'amitié* donde describe al juez instructor del caso como movido por la «preocupación de imponer su ley más que de ser el representante de ella». Le recuerda cómo el Primer ministro, Debré, en un discurso pronunciado unos días antes, había anunciado que los signatarios del manifiesto serían severamente castigados, lo cual hacía que el juicio fuese inútil pues habían sido ya condenados de antemano. La respuesta del juez: «No olvide que por tales palabras podría meterle en prisión», no es más que la confirmación de una autoridad que no atiende a razones. Pero otro aspecto más indignará a Blanchot. El juez pretende hacerle firmar, siguiendo el trámite habitual, la declaración dictada por él al copista: «Usted no sustituirá mis palabras por las suyas», replica Blanchot, ante lo que el juez cede y le permite redactar su propia declaración.

Este proceso estuvo ligado al caso de la “Red Jeanson”, un grupo de militantes bajo la directiva de Francis Jeanson que daba apoyo al FLN (*Front de Liberation Nacional*) conocidos como los “*porteurs de valises*”. Si el proceso de la Red Jeanson se abre el 5 de septiembre, el 14 de ese mismo mes la defensa pide la audición de los 121 signatarios en solidaridad con los acusados. En el curso del proceso, se lee una carta enviada por Sartre desde Brasil, donde éste se encontraba, que de manera explícita aunque en su nombre traza el vínculo entre la Declaración y la Red de apoyo al FLN. Sólo habrá que esperar unos días para que la inculpación formal por incitación a la insumisión sea enviada a ciertos signatarios, entre ellos, Antelme, Duras, Mascolo,

¹ *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 87.

Nadeau, Schuster y, como ya sabemos, a Blanchot. El consejo de ministros emprende una serie de medidas sancionadoras (censura de toda mención de los signatarios en los medios de comunicación así como de sus obras) que tendrán como consecuencia un efecto contrario al deseado, una creciente notoriedad de la Declaración que se hará eco entre la opinión pública así como nuevas firmas que sumadas a las anteriores llegarán casi a las 300.

Blanchot hacía referencia en *Pour l'amitié* a Debré, que ocupaba en ese momento el cargo de Primer ministro, como el primero en hacer público desde el gobierno el castigo ejemplar que sería impuesto a los signatarios. Será De Gaulle quien le desautorice cuando públicamente defienda la libertad de expresión de los intelectuales y enuncie esa frase: «no se encarcela a Voltaire» (ironía histórica pues recordemos cómo Voltaire fue encarcelado en la Bastilla y sólo fue liberado a condición de exiliarse) con la que nada discretamente aludía a Sartre. Unos días después del juicio que hemos evocado, al regreso de Sartre de Brasil, cesan repentinamente las inculpaciones y, sin más explicación que la que podamos encontrar en la frase que acabamos de citar, el proceso será interrumpido sin aplicarse ninguna pena. No obstante, las protestas continúan y en un mitin organizado por la UNEF (*Union Nationale des Étudiants de France*) el mismo grupo que ocho años más tarde recorrerá las calles de París durante las manifestaciones de Mayo del 68, el grupo de la Rue Saint-Benoît formado por Duras, Mascolo, Nadeau, Robert y Monique Antelme, y Blanchot, será perseguido y golpeado por la policía.

«Un tiempo nuevo ha comenzado», escribirá Blanchot a Mascolo. La Declaración ha obtenido mayor impacto del que se podía esperar. Por un lado, la opinión pública, que anteriormente parecía adormecida, entra en la discusión que se abrirá de las cuestiones de patriotismo, a la cuestión del ejército como poder político. Por otro lado, los intelectuales se han visto llamados a tomar partido en los acontecimientos y, de alguna manera, se ha dejado entrever una posibilidad de comunidad entorno a la escritura de la Declaración, de una «cierta comunidad anónima de nombres». Si el tiempo de la Declaración estuvo marcado por el intenso compromiso político, si fue un periodo donde los encuentros entre los pensadores eran casi cotidianos y la circulación de textos incesante – de nuevo aludimos al breve escrito *Pour l'amitié* –, fue gracias a un espacio anónimo de trabajo colectivo como consecuencia del choque con un tiempo que exigía ser pensado y que hacía urgente la expresión de un rechazo derivado de la propia actividad de cada pensador.

En una carta dirigida a Sartre con fecha del 2 de diciembre de 1960, leemos.

«Mi querido Sartre:

Querría hacerle participe de mis reflexiones sobre el proyecto de transformación de la revista [Blanchot se refiere a la transformación de la revista dirigida por Sartre, *Les Temps Modernes*, que quería abrirla hacia lo literario para dar cabida a las nuevas propuestas derivadas de la Declaración]. Considero muy importante que usted lo haya puesto en relación con este acontecimiento que ha sido la Declaración. Puede que el porvenir intelectual dependa de la manera en la que éste [el proyecto] sea realizado.

Lo que se ha producido, usted lo ha discernido enseguida, ha sido un movimiento de gran sentido. Los intelectuales, quiero decir, muchos de ellos, escritores, artistas, pensadores, que aparentemente hasta ese momento no se interesaban más que en su propia actividad, han reconocido el carácter exigente de ésta, y reconocido que esta exigencia debía, hoy, conducirles a afirmaciones políticas de carácter radical. Se han dado cuenta de que su palabra tenía un poder de decisión al que debían responder, por un movimiento destinado a ir más lejos del simple sentimiento de responsabilidad. También han experimentado otra manera de estar juntos, y no pienso sólo en el carácter colectivo de la Declaración, sino en su fuerza impersonal, al hecho de que todos los que han firmado han ciertamente aportado su nombre, pero sin autorizar su verdad particular o su renombre nominal. La Declaración ha constituido para ellos una cierta comunidad anónima de nombres.»¹

Una forma de comunidad anónima y una fuerza impersonal son los rasgos que Blanchot resaltarán de este periodo, siendo ella unas potencias que deberán encontrar un espacio en el que desarrollarse. En ese sentido, Blanchot afirmará: «La Declaración no encontrará su verdadero sentido si no constituye el comienzo de algo»². Blanchot le traslada a Mascolo su interés por dar continuidad al Manifiesto, por buscar un espacio donde poner en marcha aquello que la redacción de la Declaración ha mostrado que era posible. Afirmando su apoyo y participación, Mascolo le cede la iniciativa a Blanchot

¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

² *Ibid.*, p. 96.

en lo que constituirá no sólo el proyecto de una nueva revista, sino la formulación de una exigencia de escritura.

1.6. La Revista Internacional: un proyecto de escritura colectiva

1.6.1. Propuesta de un proyecto.

En la carta que acabamos de mencionar, enviada en diciembre de 1960 a Sartre, Blanchot afirmaba que la Declaración debía ser el principio de algo nuevo. Lo que la Declaración había puesto de manifiesto era un nuevo poder del que los intelectuales habían tomado consciencia, un “poder sin poder” subrayará Blanchot, que ni siquiera las manifestaciones de repulsa pudieron poner en peligro pues incluso ellas habían contribuido, a su manera, a afirmarlo. Tampoco los órganos de poder habían supuesto realmente una amenaza, ni a través de su reacción violenta, ni a través de las acciones judiciales. No obstante, para que esta «verdad esencial» se afirmase, para «manifestar esta especie de verdad inicial», era necesario prolongarla creando algo que estuviese a la altura de esta exigencia de pensamiento. En esta misma carta, Blanchot traslada a Sartre que su proyecto de renovar la revista *Les Temps Modernes*, al igual que la propuesta de Nadeau de modificar *Les Lettres Nouvelles*, cada una en dirección opuesta, la primera para abrirla a lo literario, la segunda para dar cabida a la crítica política y social, era una respuesta insuficiente. Blanchot da razones para justificar tal rechazo. En primer lugar, afirmará que no basta con un cambio de orientación de revistas ya existentes: «creo que, si queremos representar, como hace falta, sin equívocos, el cambio del que unos y otros tenemos el presentimiento, si queremos hacerlo más real y profundizar en su presencia móvil, en su verdad nueva, sólo podremos hacerlo a partir de un órgano nuevo.»¹ Pero, sobre todo, Blanchot indica que su interés por una nueva revista no pasa por crear una mezcla ambigua entre escritos literarios y políticos, que sería hacia donde conduciría esta apertura de revistas político-literarias, ya que esto carece de «verdad», de «necesidad». Blanchot propone lo que constituirá la pieza angular del nuevo proyecto: esta nueva revista será una revista de «*crítica total*».

¹ *Ibid.*, p. 97.

«Más bien creo que una revista de *crítica total*, crítica donde la literatura será retomada en su sentido propio (ayudada por textos), donde los descubrimientos científicos, frecuentemente mal aclarados, serán puestos a prueba a través de una crítica de conjunto, donde todas las estructuras de nuestro mundo, todas las formas de existencia de este mundo, entrarían en un mismo movimiento de examen, de búsqueda y de contestación, una revista en la que la palabra crítica retomará también su sentido que es el de ser global, tendrá, hoy, precisamente hoy, una importancia y una fuerza de acción muy grande.»¹

Sólo si la nueva revista retoma y prolonga las razones por las que en su momento se unió a la Declaración, sólo en ese caso, afirma Blanchot, podrá superar la «repugnancia» de formar parte «de esta forma de realidad literaria que es una revista y de encargarme, participando en ella, de un rol que responde bastante mal a mis capacidades»². Blanchot cierra la carta convidando a Sartre a participar en el proyecto a condición de que su acuerdo implique también a «todos los intelectuales que tienen plenamente consciencia de lo que está en juego hoy. Es este acuerdo el que deberá representar una nueva revista.»³. Finalmente Sartre no responderá a la invitación que se sabía que podía ser una oportunidad para implicar a un mayor número de intelectuales. Así todo, el proyecto seguirá adelante con el apoyo de Mascolo y Vittorini.

Blanchot prepara un texto extenso donde se puede apreciar la claridad con la que desde su comienzo concibe la revista. En este escrito, que servirá de presentación del proyecto a escritores y editores tanto franceses como extranjeros, se detallan los principios que deberán regirlo así como la forma y dirección que deberá tomar la revista. En el primer punto, describe la gravedad del proyecto como reacción a un momento extremo de tiempo:

«Todos nosotros somos conscientes de que nos aproximamos a un movimiento extremo de tiempo, a aquello que llamaría un cambio de tiempo. [...] Es necesario entonces, que tal proyecto sea sin cesar concentrado sobre su

¹ *Ibid.*, p. 98

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 98-99.

propia gravedad, que es la de intentar responder a este enigma grave que representa el paso de un tiempo a otro.»¹

Para describir este cambio de paradigma, Blanchot hace referencia a un estado de tensión permanente donde los problemas nacionales alcanzan una repercusión internacional y donde los problemas internacionales se tornan irresolubles (pensemos no sólo en Francia y Argelia sino también en Alemania, en Rusia, en Estados Unidos, en América Latina, etc.). Si es en este marco global donde la revista deberá encontrar su lugar, la participación internacional se perfilará no sólo como una de las características de la revista sino como uno de sus principios fundamentales. Tenemos así los dos rasgos que caracterizarán a la revista: será una revista colectiva e internacional. Se hace insistencia en el aspecto colectivo ya que no implica simplemente colaboraciones puntuales, sino algo más esencial derivado de la escritura del Manifiesto: «no que busquemos un pensamiento común a todos, a todos los participantes, sino que, por la puesta en común de nuestros esfuerzos, de nuestras cuestiones y de nuestros recursos, sobre todo por una superación de nuestros pensamientos propios, podamos dejar vía libre a pensamientos nuevos»². Ambas características dejan entrever la propuesta de un tipo de comunidad de pensamiento no consolidada ni por una idea común previa, ni por un posterior acuerdo común. La internacionalidad implica no una «universalidad abstracta» sino

«una puesta en común de problemas literarios, filosóficos, políticos y sociales, tal y como ellos se presentan en la determinación de cada lengua y en cada contexto nacional. Lo que supone que cada uno renuncie al derecho exclusivo de propiedad y de enfoque sobre sus propios problemas, reconociendo que sus problemas pertenecen también a los demás, y aceptando así considerarlos desde una perspectiva común»³.

¹ «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes*, N° 11, Septembre 1990, pp. 179-180. Esta revista ofrece una recopilación de artículos sobre la obra de Blanchot así como un dossier con los textos preparatorios de la revista de uso interno y una amplia recopilación de la correspondencia mantenida entre los participantes de la revista. El documento «La gravedad del proyecto» así como «El curso del mundo», al que más tarde aludiremos, han sido recopilados en el libro *Écrits politiques, op. cit.*, pp. 101-123. En adelante citaremos estos textos del dossier de la *Revue Lignes*.

² «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes, op. cit.*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 181.

La colectividad se afirma, de acuerdo a los principios de responsabilidad que implica, a través de la firma. En ella concurren, a la vez, una desapropiación de lo propio y una abertura hacia lo ajeno: «cada uno se vuelve responsable de afirmaciones de las que no es autor, de una búsqueda que no es solamente la suya, que responde a un saber que no se sabe originariamente por sí mismo»¹.

Un término se repite en esta exposición de Blanchot que implica de algún modo estos principios de colectividad e internacionalidad pero, ante todo, la necesidad de la “crítica total” que hemos señalado: el término “todo”. En la aproximación a los acontecimientos se requiere simultáneamente un ejercicio doble de pensamiento: el que parte de la totalidad y estudia los fenómenos como parte de un conjunto (fenómeno político, fenómeno literario), y el que se dirige hacia donde la totalidad se rebasa («la literatura es *más* que la literatura», etc.). En este sentido, de manera insistente, encontramos afirmaciones de este tipo: «nosotros no debemos interesarnos más que por el todo, ahí donde el todo está en juego, y encontrar siempre este interés y esta pasión del todo; después debemos preguntarnos si este interés esencial no se dirige también a aquello que está fuera de todo.»² Un par de páginas después, retoma esta misma estructura: «La necesidad de pensar, *en un cierto momento*, todos los problemas como si fueran únicamente problemas políticos, después *al mismo tiempo* todos los problemas no como puramente políticos, sino como poniendo en cuestión una exigencia global que no se puede decir que sea únicamente política»³.

«Esta revista no será una revista», «esta revista no será una revista de cultura», afirma Blanchot en este escrito al que continuamente se hará referencia para recordar el propósito inicial de la revista. No enumerará las actividades culturales, políticas o literarias de actualidad. Sin embargo, tendrá en cuenta las manifestaciones artísticas, los acontecimientos políticos y los cambios culturales. Se guiará por una «búsqueda de la verdad», por «una cierta exigencia justa, quizá de justicia». La pregunta dirigida a la cuestión sobre la totalidad y la globalidad debe permitir una apertura hacia aquello que no se deja reducir a la unidad y a la visión de conjunto perfilando, de este modo, en esta apuesta política, la misma crítica que en ese periodo y en los mismos términos dirigirá a la dialéctica y a la ontología por cuanto que ambas realizan una reducción de lo Otro a

¹ *Ibid.*, p. 181.

² *Ibid.*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 182.

lo Mismo. La política y la literatura serán los campos donde experimentar este desbordamiento del acontecimiento frente a una visión reduccionista.

En lo que se refiere a la crítica política, Blanchot define de manera estricta cómo debe ser abordada: «se trata de poner todo en cuestión, en la medida en que aceptamos interrogarnos fundamentalmente sobre nuestro tiempo y que buscamos devolver toda su fuerza, su dignidad, a la palabra cuestión e igualmente a poner en cuestión el valor de la cuestión.»¹. Respecto al marxismo, sabiendo que esta temática iba a ser continuamente referida y tomada la dialéctica como aproximación crítica, lo tiene en cuenta pero retirando a la dialéctica su valor metodológico. Más allá de una ideología, se trata de someter al marxismo a ese proceso doble de pensamiento por el cual, si se afirma la verdad del marxismo como dialéctica, se haga a través de una forma no dialéctica, sin «condenarnos a repetir la dialéctica marxista». En cuanto a la literatura, Blanchot recuerda su carácter esencialmente irreducible:

«[La literatura] constituye no sólo una experiencia propia, sino una experiencia fundamental, poniendo todo en cuestión, comprendida ella misma, comprendida la dialéctica porque, si es verdad que la dialéctica puede y debe adueñarse de la literatura y hacerla servir a su movimiento, es verdad al mismo tiempo que el modo de afirmación literaria escapa a la dialéctica, no le pertenece.»²

Por estas características deberá ocupar un lugar esencial en la revista, puesto que «el arte es contestación infinita, contestación de ella misma y contestación de otras formas de poder – y esto no en la simple anarquía, sino en la libre búsqueda del poder original que el arte y la literatura representan (*poder sin poder*).»³. Entre ambas, entre literatura y política, se perfila una «irreducible diferencia», una «discordancia». Por un lado, «la responsabilidad política que es una responsabilidad a la vez global y concreta, aceptando el marxismo como método de verdad»⁴ y, por otro lado, «la responsabilidad literaria, responsabilidad que es respuesta a una exigencia que no puede tomar forma más que en y por la literatura»⁵. Ambas, por cuanto se mantienen irreducibles una a la otra, constituyen un problema que será una de las tareas a abordar por la revista. Para

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵ *Ibid.*

poder llevar a cabo esta “crítica total”, es necesario realizar una aproximación a los acontecimientos que no sea inocente, es decir, cubriendo los acontecimientos tal y como se presentan o son presentados. Es preciso que la aproximación sea indirecta - una crítica indirecta que no significa ni que sea “alusiva” ni que sea “elíptica” – una crítica radical «yendo hasta el sentido escondido de la “raíz”»¹. Es así como Blanchot determina la esencia de la “cuestión”, la manera en que debe ser interrogado el mundo.

Junto con Blanchot, Mascolo y Vittorini, Louis-René des Forêts, Hans Magnus Enzensberger, Francesco Leonetti y Leszek Kolakowski, serán los iniciadores de este proyecto. Escritos de estos autores se dirigirán a escritores de diversas nacionalidades y a editoriales con el fin de trazar una red internacional lo más amplia posible. Todos coinciden en resaltar la importancia esencial del carácter colectivo e internacional. Más que teórico, genético, dirá Kolakowski quien desde Polonia propondrá «considerar los fenómenos parciales en función de las totalidades, en lugar de buscar los universales en lo singular»². Mascolo, por su parte, resaltará la actitud común a los intelectuales que, habiendo vivido situaciones de crisis parecidas pero separadamente, excluye todo entendimiento basado en un sistema de valores preestablecido, en un programa o en una plataforma ideológica. A través de la puesta en común de preguntas y preocupaciones propias de cada uno, la revista, como espacio dinámico, abrirá el diálogo y permitirá salir de las afirmaciones propias para conducirlas hacia una labor compartida de pensamiento. Asimismo, se resaltará la importancia de abordar la *cuestión*, la cuestión del *todo*: «Literaria, política, esta revista no será una revista de literatura ni una revista de política. No será una revista de cultura, ni de información cultural, no ofrecerá una visión de conjunto de “revisión” [*revue*] de actividades culturales, literarias, políticas de nuestro tiempo. No se interesará por todo, pero no se interesará más que por el todo, allí donde el todo está en juego.»³ Cada participante aporta su visión de la importancia de una revista de este tipo. Enzensberger, por ejemplo, señala que en Alemania no existe ningún tipo de publicación «capaz de separarse de la línea oficial de las fuerzas dominantes»⁴.

Si la colectividad y el internacionalismo, junto con la no dependencia a programas previos, a valores establecidos o a plataformas ideológicas configuraban el proyecto más difícil de realizar pero el más urgente, como dan cuenta los textos

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 202.

⁴ *Ibid.*, p. 195.

preparatorios de la revista, junto a estas premisas, Blanchot detalla – de nuevo en el texto sin título de preparación de la revista - la forma que deberá tomar la revista.

Forma y contenido serán inseparables en este acercamiento a la “crítica total”. Por ello Blanchot va a detenerse largamente en este aspecto. «Revista sin división entre la parte crítica y la parte antológica - indicará respecto a las dos partes principales que darán forma a la revista- puesto que el saber crítico general debe parecer tan esencial como los bellos textos o los textos de lectura y estos deben poder jugar implícitamente un rol crítico (jamás de ilustración) y viceversa.»¹ La parte antológica estará constituida por artículos de redactores y colaboradores de diversas nacionalidades y sobre todas las disciplinas. Serán estudios sobre la actualidad que pudieran mantenerse vigentes en el momento de su publicación, pero que no se redujeran a escritos simplemente informativos. Estos estudios deben contener un fuerte componente crítico y concentrarse en la búsqueda de “lo indirecto”. Pero, sobre todo, la revista deberá girar en torno a la segunda parte, aquella que no sólo le dará originalidad sino sentido a la revista. Esta segunda parte será fácilmente reconocible por su forma y estructura y aparecerá bajo la rúbrica “El curso de las cosas”. Estará compuesta por un gran número de breves escritos fragmentarios que abrirán y cerrarán cada número y la recorrerán interrumpiendo los otros escritos. Serán fácilmente identificables pues estarán numerados - «la consecución de números afirmando así la continuidad discontinua de esta rúbrica considerada como “serie”»² - y serán no sólo cortos sino que constituirán un *fragmento* «no teniendo necesariamente todo su sentido en sí mismo, sino abierto sobre todo al sentido más general todavía por venir o bien aceptando una *discontinuidad* esencial»³. Así mismo, esta rubrica formada por fragmentos, debe admitir otras formas: citas, especies de aforismos – «aforismos de pensamiento, más que de estilo», puntualiza Blanchot –, e informaciones no meramente informativas sino con valor de significación.

Como podemos apreciar, hay una atención especial a la búsqueda de la forma de la revista, de la revista como forma. La reflexión en torno a lo fragmentario, que constituirá una de las *exigencias* fundamentales en la obra de Blanchot a partir de los años cincuenta, es por primera vez tratada de manera teórica. En este mismo texto

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 185.

³ *Ibid.*, p. 186.

encontramos una explicación de lo fragmentario, además de una clasificación de los tipos de fragmento:

«Podemos decir, simplificando, que hay cuatro formas de fragmentos: 1. El fragmento que no es más que un momento dialéctico de un conjunto más vasto. 2. La forma aforística, concentrada, oscuramente violenta, que a título de fragmento está ya completo. El aforismo es, etimológicamente, el horizonte, un horizonte que limita y que no abre. 3. El fragmento ligado a la movilidad de la búsqueda, al pensamiento viajero que se lleva a cabo por afirmaciones separadas y exigiendo la separación (Nietzsche). 4. Finalmente una literatura de fragmento que se sitúa fuera de todo, bien sea porque ella supone que el todo está ya realizado (toda literatura es una literatura del fin de los tiempos), bien porque al lado de las formas de lenguaje donde se construye y se habla de todo, palabra del saber, del trabajo y de la salvación, presenta otra palabra liberando al pensamiento de ser solamente pensamiento en vista a la unidad, dicho de otra forma, exigiendo una discontinuidad esencial. En este sentido, toda literatura es el fragmento, sea breve o infinito, a condición de que designe un espacio de lenguaje donde cada momento tendrá por sentido y por función dejar indeterminados todos los otros, o bien (esta es la otra cara), donde está en juego alguna afirmación irreductible a todo proceso unificador. »¹

Los dos primeros tipos, el fragmento dialéctico y el aforístico, corresponden a lo que Blanchot denominará los dos límites del pensamiento, según los cuales la comprensión de la realidad se establece en relación con un todo ideal, con un todo cerrado y autosuficiente. Esta idea de totalidad se relaciona también con una estructura continua donde el fragmento forma parte de un conjunto mayor, donde cada parte se relaciona con la precedente y se liga con la posterior, todo ello para formar un ideal de coherencia y globalidad. Entre estos dos límites, afirma Blanchot en «Habla de fragmento», texto que será redactado para su publicación en esta revista, oscila nuestro pensamiento: entre «la imaginación del devenir dialéctico» y la «imaginación de la integridad sustancial». Lo desconocido, el azar o la sorpresa, dentro de estos límites, no son más que el efecto producido por una falta de conocimiento de la globalidad en la

¹ *Ibid.*, pp. 187-188.

que se integra. En oposición a esto, Blanchot explicará cómo lo desconocido y el azar, rasgos del mundo y del tiempo que es preciso cuestionar, producen en esta supuesta continuidad una grieta irreparable, una fractura que no se deja globalizar. Mostrará que «allí donde tiene lugar la conjunción lo que rige es la disyunción, haciendo trizas la estructura unitaria.»¹ Si en el tercer fragmento Blanchot alude entre paréntesis a Nietzsche, debemos saber de qué Nietzsche nos está hablando. En «Reflexiones en torno al nihilismo» Blanchot distingue en este autor dos “hablas”, quizá necesarias en su pluralidad, pero, en todo caso, heterogéneas. Mientras que una responde al discurso filosófico, y en este sentido se mantiene heredera de la dialéctica hegeliana, la segunda guarda una relación con el sentido radicalmente diferente. No le precede, no se incluye en el sentido como sentido total y totalizante, sino que escapa a él, se dice fuera y después de él. Después de que el todo del sentido haya sido dicho.

Si recordamos las condiciones que Blanchot señalaba sobre el cuarto tipo de fragmento, indicaba que la escritura fragmentaria debía situarse fuera del todo, mostrándose irreductible a una visión globalizante (rompiendo con la figura cerrada de una integridad substancial), o bien dejando indeterminados los enunciados que la preceden y la suceden, revelando una discontinuidad esencial e interrumpiendo el devenir dialéctico. La escritura fragmentaria, lejos de retener el sentido en aquello que queda escrito y trazado bajo esta forma, indica la desgarradura por la que el discurso escapa al discurso. Grieta a través de la cual el lenguaje se dirige hacia un “afuera” donde éste se muestra como apartado de sí. Por medio de esta operación, la escritura fragmentaria no puede ser retenida, no puede ser comprendida si no es a través de otra lógica.

2. 2. Fracasar utópicamente.

Si hasta ahora hemos visto las propuestas de un proyecto ambicioso y arriesgado por sus características (colectivo, no jerárquico, internacional, donde forma y contenido se definen como búsqueda), su puesta en práctica dará cuenta de las dificultades a las que tendrá que hacer frente. Blanchot, consciente del difícil camino que iban a tener que realizar, afirmaba que si la posibilidad de una publicación de este tipo es utópica, es

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 534.

necesario que la práctica lo verifique. Si de este modo se comprueba que es irrealizable, entonces habrá que «aceptar fracasar utópicamente»¹.

Para este proyecto internacionalista se presentaron propuestas desde diversos países. Desde Inglaterra, Estados Unidos, Polonia y América latina llegaron iniciativas para formar parte del proyecto pero, por diversos motivos, la revista no podría ser editada en estos países² por lo que se decidió que su participación se ceñiría a una labor de colaboración. Finalmente esta red quedó restringida a la participación francesa, alemana e italiana, agrupadas en comités nacionales y reunidos bajo un comité internacional. Si la revista quedó así limitada a estos tres países, no por ello la afinidad del grupo estaba garantizada. El 19 de septiembre de 1961, Hans Magnus Enzensberger dirige una carta a Mascolo explicando que la participación alemana en la revista había sido puesta en cuestión tras los acontecimientos del 13 de agosto. La construcción del muro de Berlín había conducido a una polarización de las opiniones que parecía poner en peligro la cohesión del grupo alemán. Berlín, explica, «experimenta la guerra y el miedo: es el fin de las alternativas libres, del análisis racional.»³ Como responsable del grupo alemán, Enzensberger ofrece su dimisión, ante lo que el grupo francés responde unánimemente. La gravedad innegable de los acontecimientos es una razón suplementaria para la participación alemana en el proyecto. Aquello que marca para el grupo alemán la imposibilidad de la revista, aparece a los ojos de los franceses como la necesidad de la publicación.

Blanchot redacta un escrito sobre la construcción del muro de Berlín con la intención de que sea publicado en la revista. Este acontecimiento, explica, podría ser considerado desde un punto de vista político y las posibles soluciones responder sólo a esta perspectiva; igualmente, podría explicarse desde un punto de vista socioeconómico. Otra perspectiva también es posible, que el muro de Berlín responda a un problema metafísico:

«Berlín no es sólo Berlín, sino el símbolo de la división del mundo, aun más: un “punto del universo”, el lugar en el que la reflexión sobre la necesidad y la

¹ «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes*, op. cit., p. 180.

² Además de los problemas editoriales, la correspondencia deja entrever otras razones. Por ejemplo, Richard Seaver, del grupo estadounidense, muestra los problemas que una revista de estas características encontraría en Estados Unidos. Mientras que en Europa existe un pensamiento intelectual donde cabe una proyección internacional, señala que en Estados Unidos este pensamiento no pasa de un nivel nacional. Además, la comunicación entre los escritores no es directa, lo que impide una cohesión entre los intelectuales válida para un proyecto como el de la revista.

³ *Ibid.*, p. 233.

imposibilidad de la unidad se lleva a cabo en cada uno de los que permanecen en él y que, al permanecer en él, no experimentan sólo una estancia, sino una ausencia de estancia.»¹

Blanchot enumera otras “realidades” a las que ha dado lugar este hecho: antes del muro, la división en el interior de una misma ciudad, de una misma lengua, de una misma cultura, no dejaba de ser ambigua. A lo que contribuye la construcción de este muro es a sustituir la ambigüedad de la diferencia por la violencia de la separación. Teniendo en cuenta estas diferentes aproximaciones, si Berlín se define como el problema de la separación, «Berlín es un problema indivisible». Para poder aproximarse a la realidad de este acontecimiento, a su «realidad *completa*», es necesario, afirmará, «formularlo *fragmentariamente*». Lo cual no quiere decir que se deba hacer parcialmente sino más bien lo contrario, dejar que se exprese «la imposibilidad de hablar de ello de una manera pretendidamente exhaustiva» (saber que el sentido íntegro de este acontecimiento no se da de manera inmediata, que está todavía por venir, que exige «una reiteración y una pluralidad infinitas»). Si el muro parece concretar estas diferencias, lo hace de manera esencialmente abstracta: «El muro ha pretendido sustituir la verdad sociológica de una situación, su estado de hecho, por la verdad más profunda que se podría decir, pero simplificando mucho, dialéctica de esta solución.»² (Pensemos, como indica Blanchot, que cada extremo de esta división representa la polarización como resultado de esta abstracción: la verdad y el error, el bien y el mal, la vida y la muerte, que además manan de una misma lengua, de una misma cultura, de una misma historia y de un pasado común). Como contrapuesta a esta idea, en estas reflexiones que Blanchot dice explícitamente lanzar como fragmentos, alaba la obra de Uwe Johnson. Este autor en su novela – *Das dritte Buch über Achim (El tercer libro sobre Ajim)* publicado en 1961 - no trata la división entre las dos Alemanias de una forma directa, sino que toma otro camino, quizá el único para no reducir o simplificar o de nuevo abstraer la figura de la división. Este camino es el de la escritura indirecta: «hay que preguntarse si, para alcanzar el “mundo” mediante la palabra y sobre todo mediante la escritura, lo indirecto no será el camino recto e incluso el más corto.»³

¹ Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 129.

² *Ibid.*, p. 133.

³ *Ibid.*

Esta reflexión, donde Blanchot retoma la figura del todo, del fragmento, de lo indirecto, pone en evidencia al mismo tiempo el punto en el que el proyecto de la revista podía fracasar. Pero, del mismo modo, señala el lugar desde el cual sería posible iniciar un pensamiento donde la diferencia no se redujera ni a la separación radical ni a la unidad, donde la separación pudiera confrontarse y, de esa forma, evitar caer en la desesperanza del aislamiento. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por crear esa comunidad de escritura, un lugar sin lugar donde compartir la exigencia de pensar la separación, la figura de esta separación irá tomando fuerza por encima de las diferencias que podían enriquecer un proyecto dirigido a pensar los movimientos de una historia desorientada y convulsa y no un estado consolidado de cosas.

Enzensberger, que se traslada en el desarrollo de este conflicto a Noruega, insiste en que su decisión de abandonar el proyecto no es una elección sino precisamente el ejercicio de una responsabilidad a la que debe obedecer para no traicionar el interés y el significado de la revista. Finalmente, Enzensberger aceptará formar parte del comité de redacción alemán pero renunciará a la tarea de responsable que será confiada por esta redacción a Uwe Johnson. A partir de este cambio de dirección, la relación con el comité alemán, que quedará finalmente formado por estos dos escritores, Enzensberger y Johnson, más Ingeborg Bachmann, Walter Boehlich, Günter Gras, Helmut Heissenbüttel y Martin Walser, cambiará radicalmente.

Desde el invierno del 61 hasta verano del 62 la correspondencia deja entrever una gran lentitud en los trámites debido a dificultades para poner en marcha el proyecto. Tras la conmoción de la construcción del muro de Berlín en agosto del 61, Blanchot quedará marcado por los asesinatos de Charonne del 8 de febrero¹ (suceso que comentará en *La comunidad inconfesable*). La independencia de Argelia se declara el 3 de junio, cinco días después muere Bataille.

A través de desacuerdos que harán peligrar la continuidad de la revista, a mediados de octubre de ese mismo año parece que se reanima el proyecto. Las editoriales de los tres grupos están ya decididas. Einaudi editará la versión italiana, Surhkamp la alemana, mientras que Gallimard se ocupará de la francesa (poco después será la editorial Julliard la que se propondrá para ocuparse de la publicación francesa).

¹ Así se conoce al suceso que tuvo lugar en París cuando, en una manifestación contra la guerra de Argelia, la policía que tenía la orden de “dispersar enérgicamente” a los manifestantes, persiguió a parte de los asistentes que intentaban refugiarse en la boca de metro Charonne. Nueve personas murieron. El 13 de febrero, espontáneamente, una multitud, se habla de hasta un millón de personas, asistió al homenaje a las víctimas.

Para cumplir el plazo del primer número, una primera reunión internacional debía fijarse para finales de ese año. El comité alemán propone Zurich como lugar de encuentro, elección no poco polémica, pero que será aceptada por todos los comités. Se suman conflictos y desconfianzas, agudizadas cuando el grupo alemán empieza a cuestionar el papel de la crónica central, “El curso de las cosas”. Johnson trasmite a Des Forêts diversos problemas sobre esta sección. En una revista trimestral, por el largo tiempo de producción, de traducción entre otras cosas, se teme que los escritos queden desfasados en el momento de su publicación, pues se considera difícil prever qué temas serán actuales tres meses después de ser escritos. También se plantea el problema de cómo hacer para que los tres grupos se puedan entender sobre un único tema por número aludiendo a las diferencias entre los redactores y al interés del público. En todo caso, la propuesta del grupo alemán para la reunión internacional se basará en que cada grupo deberá aportar los textos acabados de las dos partes, la antológica y la de “El curso de las cosas” para el encuentro fijado a finales de ese año. Como reacción a este repentino giro, Blanchot escribe: «Querido Mascolo, he aquí la traducción muy atentamente transcrita de esta carta desconcertante. Está claro que nos encontramos ante el mayor de los malentendidos.»¹ La idea de la revista que Johnson parece tener está, en opinión de Blanchot, marcada por una mirada cerrada sobre el tercio de revista que reclaman. La propuesta de llevar los textos ya acabados antes de debatir los temas sobre los que deberían tratar, sin marcar las líneas que cada autor querría plantear, sin discutir los problemas, sin contraponer las opiniones, conduciría a trabajar de manera autónoma, sin levantar los ojos hacia otro horizonte que el suyo propio. Siendo esto así, el encuentro internacional no serviría más que para decidir ajustes técnicos. Ante esto, Blanchot indica la urgencia de ponerse en contacto con el grupo alemán para transmitirle que su visión es radicalmente diferente: «Aquello que nos importa de la revista es *el trabajo común*, el esfuerzo de reflexión común a nivel internacional, *trabajo y reflexión* del que la revista no será sino el medio de la afirmación concreta.»² Los alemanes parecen abandonar la escritura fragmentaria de “El curso de las cosas” cuando debe constituir el centro de la revista. Es ahí donde debe encontrarse el espacio de intercambio de las tres redacciones, donde, a través de la conciencia colectiva de escritores, reflexionar e interrogar los acontecimientos.

¹ «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes*, op. cit., p. 255

² *Ibid.*, p. 256

Blanchot, infatigable, escribirá de nuevo a Mascolo proponiendo algunas soluciones para poder salvar el proyecto. Una solución sería atender a la demanda alemana y presentar en el encuentro el tercio de los escritos que corresponde al grupo francés. Otra, que el primer número sólo se edite en Alemania como número cero, pues la propuesta del grupo alemán parece querer retrasar al segundo la práctica de los principios acordados de forma y contenido. Ni una ni otra solución satisface al grupo francés que se decanta finalmente por insistir en recordar los principios que habían movido a crear una revista de este tipo. Esta última decisión será trasladada a Uwe Johnson a través de Des Forêts. La temática de “El curso de las cosas”, formado por escritos breves y numerosos, debe escogerse y organizarse por el comité internacional. Si no se procede de esta manera, advertirá, se corre el riesgo de que la revista se convierta en una revista entre otras y no en la expresión y medio de un movimiento de pensamiento. Es necesario que esta idea se lleve a cabo desde el principio. Para ello proponen que la reunión de diciembre no tenga más que un carácter preparatorio y no ejecutivo. Juntos acordarán el contenido de la revista sin organizarla ni completa ni definitivamente hasta una segunda reunión.

Blanchot trabaja en otros escritos que formarán parte de la revista, de nuevo, como hemos podido ver en «El muro de Berlín», íntimamente ligados a los principios de la revista. En «El habla cotidiana»¹, Blanchot presta atención a ese tiempo de la cotidianidad que, en su aparente insignificancia, oculta un gesto esencial. Lo cotidiano, ahí donde no ocurre nada, tiempo sin acontecimiento y sin sujeto, donde nos encontramos la mayoría del tiempo, parece no poseer verdad propia. O su verdad, en todo caso, es la de ser lo que se vive en la trivialidad de su acontecer. «Lo cotidiano es el movimiento por el cual el hombre se retiene como sin saberlo en el anonimato humano. En lo cotidiano, no tenemos nombre, poca realidad personal, apenas una figura, del mismo modo que no tenemos determinación social para sostenernos o encerrarnos.»² La vida cotidiana es el medio en el que nos encontramos. En el momento en que queremos situarnos fuera de ella, lo cotidiano se vuelve entonces lo inaccesible y en ningún caso se deja tematizar. Es así como se manifiesta un mundo atravesado por una profunda atematización. «Vivir cotidianamente es mantenerse a un ámbito de la

¹ En junio de 1962 Blanchot publica en la revista *Nouvelle Revue Française* un artículo con el nombre «L’homme de la rue» («El hombre de la calle») recogido posteriormente en *La conversación infinita* con el título de «El habla cotidiana» al que añade una breve «Conclusión en forma de diálogo». Es esta última parte, apenas una página, la que fue publicada en la revista bajo el título «Il “Quotidiano”».

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 309.

vida que excluye la posibilidad de un comienzo, es decir, de un acceso.»¹ Entonces, ¿en qué consiste la labor de un periódico que trate de dar cuenta de lo que ocurre a nivel, y Blanchot incide sobre este espacio, de la “calle”? (Observemos que en francés *le quotidien* es tanto “lo cotidiano” como “el periódico”). Parece que la labor de este periódico consistiría en hacer de lo irrelevante algo extraordinario mostrando así su incapacidad para mantenerse al nivel de esa falta de acontecimiento. Esto, concluye Blanchot, «traiciona menos la realidad histórica, que lo incalificable cotidiano» que permanece ajeno a este movimiento. En este sentido podemos entender la manera en la que Blanchot propone una reflexión indirecta sobre el mundo: «Hay - afirma Blanchot en el texto de presentación de la revista-, puede ser, un atematismo profundo, que discernimos por ejemplo, cuando rechazamos hablar de alguien que nos es próximo reduciéndole a un tema, a un objeto de reflexiones, aceptando simplemente, sólo, hablar de él. De ahí la firme aversión que experimentamos en convertirnos en buscadores de cuestiones.»² «Lo cotidiano es nuestra parte de eternidad», «el hombre cotidiano es el más ateo de los hombres», afirma Blanchot. Lo cotidiano excluye la idea de creación, lo cotidiano se caracteriza por un “está” sin nombre, sin verdad ni falsedad. A ese nivel, la autoridad parece diluirse, tanto la autoridad política, como la religiosa o la moral. Éste es el margen irreductible que se mantiene en esa ocupación desocupada que caracteriza la cotidianidad, la desterritorialización del espacio de todos y de nadie.

«La conquista del espacio», otro texto que Blanchot redactará para la revista, se puede entender como una continuación de esta reflexión. En él trata el viaje que Gagarin emprendió el 12 de abril de 1961 al espacio. Por primera vez, el hombre «rompe con el lugar», se convierte en «el hombre sin horizonte». Gracias a los logros de la técnica, se profana el absoluto inaccesible que es el cielo de la religión. Sin embargo, este acontecimiento, más que al hombre religioso, a quien verdaderamente desafía, nos descubre Blanchot, es al pagano, a aquel que tiene como suprema aspiración habitar la tierra, «fundar, enraizarse, unirse ontológicamente a la raza biológica y al suelo

¹ *Ibid.*, p. 312.

² «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes*, *op. cit.*, p. 188. Esta cita que, como indicamos, procede del texto de presentación del proyecto que aunque no se sabe con precisión cuándo fue redactado es posible afirmar que debió hacerse público a finales de 1961 (en cartas de principios del 62 se hace alusión a este texto), es retomado en el artículo «La amistad» escrito posteriormente, octubre del 62, en homenaje a Bataille: «La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.» (Blanchot, M., *La amistad*, *op. cit.*, p. 266.)

ancestral». Pensamiento que afirma que las civilizaciones, para poder desarrollarse, deben ligarse a un lugar ya que los nómadas no consiguen adquirir nada. Blanchot, que nos conduce a través de esta reflexión hacia el fundamento del pensamiento del arraigamiento, «paganismo heideggeriano del enraizamiento»¹, muestra al astronauta como un espíritu opuesto, el del hombre separado. Pero cuando Gagarin está en ese lugar sin lugar, levitando en el espacio inconmensurable, Khrouchtchev no tarda en mandarle un saludo en nombre de la patria. Cabe preguntarse entonces si este acontecimiento ha hecho realmente cambiar la relación con el lugar, con el afuera – Blanchot afirmará que, de ser así, no habría sido modificado radicalmente sino fenomenológicamente –, o si, más bien, ha contribuido a que los rusos sientan más firme ahora la tierra, más asentada, después de que el espacio sea consagrado como una continuación de su territorio. Esa razón predominante que nos vincula a la tierra como fuente de verdad y lugar de la certeza, sólo puede ser extirpada, señala Blanchot, desde la utopía del no-lugar. El hombre del afuera habla («debe hablar y hablar constantemente»), y ese habla del afuera dice el lugar como logro de la técnica y extensión de su poder de territorialización pero, también, dice otra cosa: que «la verdad es nómada». Que la verdad sea nómada significa que está, desde el principio, separada de su origen, de su lugar natal. La consecuencia no puede ser otra que la de «arruinar toda pertenencia y de poner en todos los lugares, el lugar en cuestión.»²

Volviendo sobre el desarrollo de la Revista y el conflicto entre la redacción francesa y alemana, los italianos afirman tomar una postura mediadora. Leonetti escribe a Johnson y a Des Forêts apelando a un esfuerzo para hacer converger los diferentes puntos de vista. El grupo italiano reconoce que los alemanes reducen el valor del aspecto internacional al quitar importancia a la crónica central, mostrando un interés por dar cuenta de los acontecimientos políticos, en especial por los que tenían lugar en Alemania, y no tanto por la forma propuesta para abordarlos. Por el contrario, los franceses insisten sobre la rigurosa exigencia de una concordancia entre todos los escritos. Idea que según el grupo italiano sólo podría proceder de la “Gran Francia”, al dejarse llevar por una visión utópica e idealista que parte de una cultura centralizada. Ante esta controversia, los italianos concluyen que sólo aceptarán el encuentro internacional si se atiende desde el acuerdo a dos puntos: aportar escritos ya redactados y aprobados por cada comité nacional para la parte antológica de la revista, que serán

¹ Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 126.

² *Ibid.*, p. 127.

posteriormente expuestos en el encuentro; y aportar cierto número de fichas donde se tracen propuestas sobre temas a tratar bajo la rúbrica “El curso de las cosas”. De no cumplirse estas premisas, el grupo italiano advierte del desinterés por la revista al que se vería conducido. Todos los grupos aceptan esta solución, con la resignación evidente del grupo francés. Cada uno se pone a trabajar por su cuenta en el tercio de la revista que le corresponde. El grupo alemán, el grupo italiano - que queda finalmente compuesto por Pasolini, Calvino, Vittorini y Leonetti, este último designado como responsable -, y el grupo francés - sin responsable, formado por Blanchot, Nadeau, Butor, Des Forêts, Antelme, Leiris, Mascolo y Roland Barthes, que se incorporará para el primer encuentro internacional -. Este encuentro se establece para el 15 de enero de 1963, fijando irrevocablemente para el 1 de junio la aparición del primer número.

En este encuentro ciertos aspectos quedan fijados y se toman soluciones ante algunos conflictos¹. Sin embargo, por lo que se extrae de la correspondencia posterior al encuentro, si las cuestiones técnicas quedan aclaradas, sobre los asuntos más importantes a tratar se desatarán largas discusiones y reproches. En primer lugar, el grupo francés se opone fuertemente al rol censor adoptado por alemanes e italianos ante los textos aportados para la parte antológica, como será el caso de escritos de Jean Genet y René Char, autores muy apreciados por los franceses pero que despiertan un rechazo unánime entre los otros grupos. Esta actitud, expone Blanchot, no sólo es peligrosa, pues juzga el acto literario según criterios estéticos o ideológicos, sino que además olvida la experiencia literaria. Este cruce de críticas no sólo se dirigirá a los textos aportados por los franceses. Un texto de Johnson sobre la situación de Berlín es criticado por Vittorini reprochándole que no aporte nada nuevo en relación a otro texto ya publicado anteriormente por este autor. Aspecto que será para el grupo francés, por el contrario, signo de la búsqueda, de la reflexión infinita, incluso obsesiva y exigente que encuentra en la repetición el poder de señalar una discontinuidad esencial. Razón que afirma la necesidad y su valor dentro de ese movimiento de pensamiento que debía recoger la revista. Por otra parte, otra oposición de carácter filosófico se destapará en esta reunión. Los franceses son, en palabras de Blanchot, declarados «filosóficamente culpables, culpables de abstracción, culpables de ignorar lo concreto, de complacerse en

¹ Se acuerdan las garantías editoriales, las fecha de publicación y el plan de trabajo así como las fechas y lugares para los próximos encuentros. La revista tendrá una extensión de alrededor de 210 páginas de las cuales un tercio quedará bajo la responsabilidad de cada redacción nacional, incluidas las aportaciones de colaboradores de otros países. En caso de falta de acuerdo sobre los textos propuestos, serán los grupos nacionales quienes tengan la última palabra y juzguen cuáles son adecuados a la revista.

el heroísmo intelectual sublime y de desviarse de lo carnal»¹. Blanchot dará la vuelta a esta acusación denunciándola de esencialmente abstracta, de una abstracción más peligrosa que aquello que reprocha. Este argumento, añadirá, es además el mismo que utiliza la derecha francesa frente a la izquierda, denunciando la filosofía por miedo al cuestionamiento que la caracteriza. Con el pretexto de salvaguardar lo concreto, encierra al pensamiento en la inmovilidad y define la realidad como compuesta por acontecimientos determinados y determinantes.

Si este encuentro provoca el desánimo de los franceses, aún mayor distancia se abrirá con la carta que Vittorini enviará a Des Forêts poco después de este encuentro. Vittorini le transmite la opinión que algunos de los escritores italianos y alemanes guardan del pensamiento francés, que responde a lo que denominará una gran diferencia entre lo que los franceses llaman literatura y lo que ellos entienden por tal género. «Nosotros podríamos decir que vosotros llamáis literatura a una actividad que mejor se definiría como filosofía.»² Según esta dicotomía defendida por el grupo italiano y alemán, la diferencia no se encontraría en una actividad que únicamente se dirige hacia la imaginación sino en el carácter específico de la literatura, que consiste en construir utilizando las cosas como objetos y las ideas como instrumentos. Por el contrario, la actitud filosófica, atribuida a los franceses y a Enzensberger, utiliza las ideas como objetos dejando de lado las cosas, emprendiendo una búsqueda ontológica, u «ontológica anti-ontológica» en palabras de este cercano amigo del grupo francés. Vittorini justifica además esta posición desde la diferencia que Blanchot ha propuesto entre la forma larga y la forma corta del fragmento. Según esta división, la forma corta eliminaría la posibilidad de tratar las cosas, de desarrollar una epistemología en el espacio que denominarán “épico”, oponiéndolo al lírico-ontológico-filosófico. Presentada esta objeción, Vittorini reclama al grupo francés examinar la importancia de la forma larga y dejar espacio para que ésta se desarrolle.

Que esta objeción se produzca después de dos años de intenso trabajo muestra una profunda incomprensión del proyecto. Esta comunidad de escritura donde compartir y dialogar, se ha convertido en un espacio de censura, de juicios, de jerarquía y de separación por bloques que buscan en las dicotomías y la abstracción la justificación para ocupar y apropiarse de un espacio. «Hablar es nuestro peligro y nuestra necesidad», advierte Blanchot en la correspondencia que mantendrá tanto con Vittorini

¹ «Dossier de “La Revue Internationale”» en *Revue Lignes*, op. cit., p. 270.

² *Ibid.*, p. 273.

como con Johnson. Blanchot responde a los argumentos de Vittorini en un intento por disolver estas dicotomías entre filosofía y literatura, entre forma corta y forma larga. De manera escueta y dejándolo para un futuro encuentro, Blanchot le traslada la necesidad de evitar perderse en discusiones terminológicas. La escritura, muchas veces nos lo ha recordado Blanchot, la búsqueda que se emprende a través de ese *espacio literario*, no atiende a géneros. La literatura compromete al pensamiento por entero y, si aún denominamos literatura a esa forma de escritura, es porque ella siempre ha mantenido una relación singular con el lenguaje, un poder de poner todo en cuestión, el todo que la abarca incluso, e incluida también la división en géneros que queda cuestionada por cada escrito. La literatura no es algo que se pueda definir a priori, su definición queda desbordada por cada obra. «Toda mi vida - recuerda Blanchot a Vittorini- ha como desaparecido en un movimiento de búsqueda que es, puede ser, la experiencia de la escritura y a la cual he tratado de trasladar, pobremente pero absolutamente, la responsabilidad.»¹ La dificultad, entonces, no se encuentra en la respuesta sino en la pregunta, en avanzar hacia la interrogación. Sólo por ello la forma corta, el fragmento, se justifica. El fragmento, la escritura fragmentaria, no guarda como característica el ser más o menos extensa. Para la rúbrica “El curso de las cosas” se había propuesto que se compusiera de textos cortos no porque la extensión fuera lo que dicta la escritura fragmentaria, sino porque de esa manera iban a poder confrontarse múltiples textos. No conteniendo todo el sentido en sí mismo, el sentido no depende sólo de cada fragmento como si se tratara de una unidad, sino de las relaciones que se establecen con el resto de fragmentos. Frente a un sentido que se quiere completo y definitivo, el sentido se mantiene en construcción, entregado al devenir, a la combinación de fragmentos. La escritura fragmentaria, en el espacio de la revista, permite también por su pluralidad y diversidad, y también por estar compuesta de un número amplio de fragmentos, mostrar una pluralidad de objetos y de posibilidades de mundo.

En el último encuentro que tiene lugar en París se acuerdan los textos que debían publicarse, pero los desencuentros y las dificultades impedirán darle la forma definitiva para editarlo. El grupo alemán se desmarca finalmente del proyecto y, quedando italianos y franceses, deciden editar un número cero de la revista, publicada sólo en Italia en abril de 1964, en la revista *Il menabò*, dirigida por Vittorini y Calvino, bajo el nombre de *Il menabò-Gulliver*. El rigor con el que los franceses habían seguido, desde

¹ *Ibid.*, p. 278.

el primer momento, las ideas planteadas en los textos preparatorios, les llevará a rechazar la posibilidad de continuar el proyecto a través de libros colectivos, propuesta que llega desde el grupo italiano. Un libro, incluso bajo una firma plural, no deja de tener una forma cerrada. Será necesario buscar la manera a través de la cual este proyecto tome vigor.

«Puedes estar seguro de que en lo que me concierne - dice Mascolo a Vittorini en una carta con fecha del año 1965- , (y en lo que concierne a Maurice [Blanchot] y también a su manera a Robert [Antelme]) yo no renunciaré jamás definitivamente a este proyecto. Escribir solo es necesario, inevitable. Esto es triste y puede ser frívolo (pero no menos necesario) desde que hemos concebido realizar algo de la idea comunista al menos por un “comunismo de escritura”. No renunciaré jamás a la esperanza de escapar algún día de esta tristeza.»¹

Esta esperanza que no se agota – la posibilidad de una comunidad, la *exigencia* de la escritura fragmentaria - atravesará toda la obra posterior de Blanchot. En 1991, Blanchot responde muy escuetamente a un cuestionario sobre la nueva revitalización de la cuestión nacionalista que se estaba produciendo en aquel momento. El nacionalismo, indica, nunca es bueno pues consiste fundamentalmente en integrar todos los valores, y sólo acaba o empieza por unificarlos. Frente a esto, desliza la exigencia internacional que pondrá directamente en relación con la preocupación que movió a la creación de la Revista Internacional. Es cierto que ese proyecto fracasó, pero que haya fracasado no indica que fuese imposible, arguye Blanchot. Es más, «aquello que no se consigue queda como necesario. Ésta es, siempre, todavía, nuestra preocupación.»² La preocupación y la ocupación que desde entonces parece no haber sucumbido a una revisión negativa, da cuenta de cómo el fracaso no es sinónimo de innecesario, sino que, al menos en lo que se refiere a esa apuesta colectiva e internacional, su necesidad se mantiene vigente. Es por ello que podemos afirmar que, si la revista muere, muere bajo la imposibilidad de morir. No muere porque se mantiene como una necesidad pero también porque queda como una muerte suspendida que se repetirá obsesivamente, como un eco, en las diferentes empresas que Blanchot emprenderá a partir de este

¹ *Ibid.*, p. 300.

² Blanchot, M., *La condition critique. Articles 1945-1998*, textos escogidos y establecidos por Christophe Bident, París, Gallimard, 2010, p. 462.

proyecto. Así podemos verlo en el acercamiento a otros proyectos literarios como el surrealismo y el *Athenaeum*, o en los escritos anónimos del *Comité de estudiantes-escriitores* de Mayo del 68; tanto en la escritura plural atravesada por la noción de lo neutro como en los artículos dialogados que encontramos en *La conversación infinita* o en la yuxtaposición de fragmentos de *La espera el olvido*, *El paso (no) más allá* y *La escritura del desastre*; en una nueva aproximación a la crítica literaria que se conjuga con una escritura de ficción que pasa a entremezclarse y confundirse con la reflexión filosófica; en el camino que va desde una nueva atención a lo biográfico hasta una reflexión sobre la posibilidad de una comunidad que será descrita como un «comunismo más allá del comunismo».

La revista no sólo ha constituido un proyecto de escritura colectiva. Ella ha acompañado una profunda reflexión sobre lo fragmentario que no se reduce simplemente a la escritura por fragmentos sino que señala hacia esa interrupción esencial que Blanchot definirá igualmente como “diferencia irreductible”. Respecto a la dialéctica, una nueva aproximación se hará, a partir de este momento, necesaria. De ésta, no sólo se destacará la parte de negatividad excesiva que caracterizó el pensamiento literario de los años cuarenta y cincuenta. Ahora, la referencia a la unidad, a lo uno y a la totalidad será el rasgo que Blanchot pondrá en primer plano, siendo ésta una característica que en realidad abarcará de manera más general la propuesta hegeliana puesto que es a partir de la superación de la negatividad como se produce el movimiento mismo del sistema confiriéndole su forma total. Esa parte irreductible que Blanchot había planteado a partir de la diferencia entre el “día” y la “noche” y que más tarde se transforma en la diferencia entre el “día” y la “otra noche”, pasa a concentrarse sobre el poder de homogeneización de la dialéctica y, por extensión, de la ontología. Lo irreductible a la unidad, a lo mismo, a lo uno, es aquello otro que es tratado en términos de discontinuidad, interrupción o diferencia, aquello que la escritura acoge en su forma esencialmente fragmentaria y plural. Este mismo camino es aquel que abrirá de la reflexión literaria, a la que Blanchot no renuncia en ningún caso, a una reflexión más general que compromete al pensamiento por entero, donde una exigencia debe imperar: acoger lo otro como otro. Tanto la reflexión política, como filosófica y ética confluyen en este aspecto que de algún modo las volverá indisociables.

II. LA ESCRITURA FRAGMENTARIA.

2. 1. La escritura fragmentaria y el *Athenaeum*.

La exigencia fragmentaria será ampliamente tratada por Blanchot durante y después del proyecto de la Revista Internacional. Diferenciándola del aforismo como forma cerrada así como de una escritura que se dirige a la búsqueda de la unidad a través de la separación, lo fragmentario va a ser vinculado a un habla plural y a una escritura en la que la obra está afectada por el “*désœuvrement*”, donde el fragmento suspende, interrumpe y rebasa la obra pensada como unidad.

En los románticos, en especial en el proyecto literario del *Athenaeum* - revista que inauguró el proyecto teórico del romanticismo en el corto periodo de dos años, de 1798 a 1800¹ –, Blanchot mostrará cómo por primera vez se produce el vínculo entre una literatura que se produce a sí misma sin término, producción de sí misma o *autopoïesie*, y la apertura hacia una forma literaria fragmentaria que es el medio para llegar a producir esa obra inédita – a la que llamarán poesía, luego obra, más tarde novela y finalmente literatura – donde la teoría debía ser ella misma ya “literatura”:

«[...] gracias a la declaración romántica – afirma Blanchot en el artículo «El *Athenaeum*» publicado en agosto de 1964 en *Nouvelle Revue Française* y recopilado más tarde en *La conversación infinita* –, la literatura va de ahí en adelante a llevar consigo esta cuestión – la discontinuidad o la diferencia como forma –, cuestión y tarea que el romanticismo alemán, y en particular el del *Athenaeum*, no sólo presintió, sino que ya claramente propuso, antes de entregárselas a Nietzsche y, más allá de Nietzsche, al porvenir.»²

¹ Los iniciadores del proyecto fueron los hermanos Schlegel, ambos filólogos. El grupo se compuso por Friedrich y August Schlegel, Caroline Böhmer, Dorothea Veit, Friedrich Schleiermacher, Novalis, Ludwig Tieck y Friedrich Schelling. Este grupo fue fundado sobre un principio que podríamos denominar “comunitario” pues aspiraba al trabajo en común, a una escritura colectiva (*Symphilosophie*) y que llegó a ser descrita por F. Schlegel como una sociedad secreta. Esta forma de escritura colectiva es con frecuencia recordada por Nancy como el momento en que, por primera vez, se dibuja «el mito de la comunidad literaria». Ver en Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op.cit., p. 78.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 461.

En el *Athenaeum* se descubre una exigencia de escritura que, como Blanchot indica en la nota que abre *La conversación infinita* trazando lo que podría considerarse una concepción de la escritura, marca el inicio de la sospecha de que no se trataría ya de aquella

«escritura que siempre se ha puesto (por una necesidad de ningún modo evitable) al servicio del habla o del pensamiento llamado idealista, es decir, moralizante, sino la escritura que, por su fuerza propia lentamente liberada (fuerza aleatoria de ausencia), parece sólo consagrarse a sí misma que permanece sin identidad y, poco a poco, libera posibilidades muy distintas, una manera anónima, distraída, diferida y dispersa de ser en relación con la cual todo es puesto en tela de juicio, y en primer lugar la idea de Dios, del Yo, del Sujeto, después de la Verdad y de lo Uno, y después la idea del Libro y de la Obra, de tal modo que esta escritura (comprendida en su enigmático rigor), lejos de tener como objeto el Libro, marcaría más bien su final: escritura que se podría denominar fuera de discurso, fuera de lenguaje.»¹

Esta herencia que nos lega el romanticismo es tratada asimismo por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy en el estudio que realizan sobre la forma que va a tomar la literatura en este corto periodo cuyo título ya la define: *El absoluto literario*. No se trata del absoluto de la literatura, sino de la literatura como absoluto, la absoluta operación literaria donde acabar con la división y la partición de saberes, respuesta a una crisis profunda (económica, social, política y moral) donde la literatura se definirá como el espacio privilegiado de expresión en tanto que expresión de sí misma. Éste es, afirman, «nuestro lugar de nacimiento», a partir de este momento «inaugural» se crea «un verdadero *inconsciente* romántico», «el romanticismo es nuestra ingenuidad».

Puesto que la ingenuidad no se despachada fácilmente y el romanticismo llega a nuestros días a través de diversas formas de actualización, la exigencia que debe predominar cuando se trata de aproximarse a él debe ser, como afirmarán explícitamente Lacoue-Labarthe y Nancy, y como también lo hará Blanchot, el de una vigilancia. Una vigilancia necesaria debido a que el carácter esencialmente contradictorio del romanticismo puede nublar ciertos aspectos esenciales. Sabiendo

¹ *Ibid.*, p. XIII.

esto, Blanchot comienza su artículo sosteniendo que «el romanticismo, en Alemania y secundariamente en Francia, fue una apuesta política»¹. Reivindicado en Alemania por los regímenes más retrógrados o definido como una exigencia renovadora, es condenado en Francia por los críticos de extrema-derecha, admirado por el surrealismo y, posteriormente, analizado por los germanistas que encontrarán en él «una recusación de las formas tradicionales de reivindicación política»². La ambigüedad con la que se percibe en Alemania este movimiento contrasta con la recepción en Francia donde será acogido por su carácter crítico «como si la noche [...] hiciera aquí las veces de la *Aufklärung*»³. Estas diferencias proceden, apunta Blanchot, de una elección deliberada. «Se decide estimar poco importantes algunos rasgos, pero otros, como los únicos auténticos»⁴. Lo que esto pone en evidencia es el carácter esencialmente contradictorio de este movimiento, “la exigencia o la experiencia de las contradicciones” a partir de la cual se le juzga como amenaza o promesa. Es su propio carácter contradictorio e indefinible el que da lugar a estas múltiples y diversas reappropriaciones. En el artículo «La paradoja del fragmento», Michel Lisse afirma respecto a estas formas de reappropriación que su diversidad responde a que «no hay relevo dialéctico posible del romanticismo como no hay ideología romántica o del romanticismo»⁵. Blanchot resalta, en este sentido, que esta ambigüedad es alimentada según se atienda a su comienzo o a su decadente final que se encarnará como en ninguna otra figura en Friedrich Schlegel. Aquél que de joven reclamaba la libertad de espíritu, acabó convirtiéndose al catolicismo, siendo diplomático y trabajando para el Metternich. «¿Dónde está el romanticismo? ¿En Jena o en Viena? ¿Allí donde se manifiesta, lleno de proyectos? ¿Allí donde se extingue, pobre en obras?»⁶, pregunta Blanchot. De nuevo Blanchot resuelve esta ambigüedad recurriendo a la propia esencia del romanticismo:

«El romanticismo termina mal, es verdad, pero porque él es esencialmente lo que comienza, lo que sólo puede terminar mal [...] carece muchas veces de obra, pero porque es la obra de la ausencia de obra, poesía afirmada en la pureza del acto poético, afirmación sin duración, libertad sin realización, potencia que se exalta desapareciendo, de ningún modo desacreditada si no deja huellas,

¹ *Ibid.* p. 451.

² *Ibid.* p. 452.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Lisse, M., «Le paradoxe du fragment», por publicar.

⁶ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 453.

porque tal era su meta: hacer que brille la poesía, no como naturaleza, ni siquiera como obra, sino como pura conciencia en el instante.»¹

Estas características contribuyen a que sea indiscernible, como Lacoue-Labarthe y Nancy lo van a indicar, si las “grandes” obras por las que este movimiento pretende cumplirse quedan inacabadas de manera accidental o atendiendo a una exigencia romántica que altera el modo de cumplimiento. Cuando Novalis deja inacabada lo que pretendía ser una “obra total”, *Heinrich von Ofterdingen*, la parte que precisamente debía titularse «Cumplimiento», esta interrupción adquiere un nuevo significado, una verdadera “conversión de la escritura”, puntualiza Blanchot:

«el poder, para la obra, de ser y ya no de representar, de serlo todo, pero sin contenidos o con contenidos casi indiferentes y así de afirmar juntos lo absoluto y lo fragmentario, la totalidad, pero dentro de una forma que, al adoptar todas las formas, es decir, no adoptando al final ninguna, no realiza el todo, sino que lo significa suspendiéndolo, y hasta rompiéndolo.»²

Blanchot continúa su aproximación al *Athenaeum* resaltando, frente a los rasgos por lo que habitualmente se le reconoce («la glorificación del instinto», «la exaltación del delirio», «la turbulencia genial») una búsqueda a partir de la reflexión. La poesía no es un saber anexo sino *saber*, ante todo, búsqueda de sí misma. Si el exceso es una de sus características, su mayor exceso es un “exceso de pensamiento”. La poesía ya no se dirige a crear obras bellas sino que “se produce a ella misma” y así encuentra su sentido más “peligroso”. Este peligro consiste en la posibilidad infinita de posibilidades, por la cual descubre que todo le pertenece y al mismo tiempo que todo le falta en esa carencia de limitación. Así es como se afirma el principio de libertad absoluta que Blanchot pondrá en relación con la Revolución francesa en los mismos términos que podemos encontrar en el artículo de 1948, «La literatura y el derecho a la muerte». En la aproximación que realizan los románticos a la Revolución se ponen verdaderamente en cuestión las formas tradicionales en el acto mismo de dirigirse directamente a la Revolución, dándole «al acto revolucionario toda su fuerza de decisión asentándolo lo más cerca de su origen: allí donde él es saber, habla creadora y, en este saber y este

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, pp. 453-454.

habla, principio de libertad absoluta.»¹ A partir de esta experiencia se abre la doble vertiente propia a la literatura. Por un lado, la literatura se descubre como pura manifestación: «manifestarse, anunciarse, en una palabra comunicarse, he ahí el acto inagotable que instituye y constituye el ser de la literatura»²; por otra parte, tomando consciencia de que la literatura es sólo manifestación de sí misma y nada más que esto, en ella y por ella el *todo* se pone en juego, en ella y por ella el *todo* se funda tal y como actúa «a cada instante, en cada fenómeno (Novalis)»: «no cada instante tal como ocurre, ni cada fenómeno tal como se produce, solamente el todo que actúa misteriosa e indivisiblemente en todo»³. Esta operación donde la poesía se manifiesta no siendo más que pura manifestación, lo que Blanchot denominará como “el advenimiento de la conciencia poética”, marca el inicio de una época: «es la época en la que se revelan todas, porque, por él, entra en juego el sujeto absoluto de toda revelación, el “yo” dentro de su libertad, que no se adhiere a ninguna condición, no se reconoce en nada particular y sólo está dentro de su elemento – en su éter – en *el todo* donde él es libre.»⁴

Como sabemos, Hegel condena a este movimiento como el momento final y destructivo del arte de la era cristiana al que dará el nombre genérico de arte romántico. El desastre inherente al movimiento propiamente romántico, afirmará Blanchot, era conocido por ellos antes de las *Lecciones de estética*. Los románticos saben que el desastre es su propia verdad:

«Disuelto en el todo, incluso si, a veces y por equivocación, busca establecer su imperio en la totalidad de las cosas, tiene el saber más agudo del estrecho margen donde él puede afirmarse: ni en el mundo ni fuera del mundo, amo de todo, pero a condición de que el todo no contenga nada, sea la pura conciencia sin contenido, el puro habla que no puede decir nada. [...] la poesía, al llegar a serlo todo, también lo ha perdido todo.»⁵

La obra misma se convierte así en ausencia de obra, atravesada por el “*désœuvrement*”, un tipo de inacabamiento que no se limita a obras inacabadas sino a un tipo diferente de cumplimiento.

¹ *Ibid.*, pp. 456.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 457.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, pp. 457-458.

«*Todos ignoran lo propio del lenguaje: que sólo se ocupa de sí mismo*», escribe Novalis. Lo cual afirma, nos indica Blanchot, «que escribir es hacer obra de habla, pero que esta obra es desobra [*désœuvrement*]; que hablar poéticamente es hacer posible un habla no transitiva que no tiene por tarea decir las cosas (desaparecer en lo que significa), sino decir(se) dejando(se) decir, pero sin hacer de sí misma el nuevo objeto de ese lenguaje sin objeto»¹. Ante esta cuestión que se abre con el acto mismo de escritura, el sujeto pasa a caracterizarse como la afirmación de la verdad creadora en la libertad del poeta, creatividad y libertad que quieren afirmarse en la “obra total”. La única forma de cumplimiento del género total se presiente que debe ser un modo de escritura que permita movilizar el todo «interrumpiéndolo y por los diversos modos de interrupción»². Para ello es necesario «inventar un arte nuevo, el del fragmento»³; atender a una exigencia, «exigencia de un habla fragmentaria, no para dificultar la comunicación, sino para hacerla absoluta»⁴. A la vez que se afirma esta exigencia fragmentaria, se está implicando un “habla plural” que será vinculada a una escritura colectiva, lo que los románticos definirán como *Symphilosophie*: «lo que importa es introducir en la escritura, por el fragmento, esta pluralidad que es virtual en nosotros, real en todos y que responde “a la incesante y autocreadora alternancia de pensamientos diferentes u opuestos”»⁵.

Sin embargo, si la apertura a lo fragmentario se opera en el *Athenaeum* a través del descubrimiento de una escritura atravesada por el *désœuvrement*, lo fragmentario es, especialmente en F. Schlegel, la forma por la que el discurso concentraría la discordancia del sujeto operando así la cura de la escisión romántica y conduciendo al fragmento hacia el aforismo, la forma cerrada. Razón por que el fragmento se mantendrá en la definición de la autorreferencia, de la autosuficiencia y como poder unificador.

«Alteración quizá inevitable y que equivale: 1) a considerar el fragmento como un texto concentrado, que tiene su centro en sí mismo y no en el campo que constituyen con él los *otros* fragmentos; 2) a descuidar el intervalo (espera y pausa) que separa los fragmentos y hace de esta separación el principio rítmico

¹ *Ibid.*, p. 458.

² *Ibid.*, p. 460.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

de la obra en su estructura; 3) a olvidar que esta manera de escribir no tiende a hacer más difícil una vista de conjunto o más sueltas las relaciones de unidad, sino a hacer posibles nuevas relaciones que se exceptúan de la unidad, como exceden el conjunto.»¹

Si en este periodo la literatura se manifiesta a sí misma y, por primera vez, la escritura se experimenta como interrupción, el fragmento es, no obstante, reconducido hacia la forma cerrada, orgánica, que caracteriza al aforismo. La razón de este desvío, sostiene Blanchot, se explica no sólo por el carácter de los románticos, «personalidades demasiado subjetivas o impacientes de absoluto», sino por la orientación revolucionaria de la historia que toma como prioritario el proceso negativo y, a partir de ahí, la búsqueda dialéctica en vistas a la unidad. Es la orientación revolucionaria la que demanda el juego dialéctico.

Esto que Blanchot había percibido ya en 1965 en el artículo que acabamos de comentar, donde se destaca a la vez la aportación inaugural del romanticismo de Jena y su salida dialéctica, es retomado por Lacoue-Labarthe y Nancy en su estudio sobre el romanticismo alemán. Si bien es cierto que en este estudio predomina un esfuerzo por dar cuenta de la retórica dialéctica que en este periodo se pone en marcha, asimismo, y volviendo en buena medida sobre el camino abierto por Blanchot, llegan a advertir la ínfima diferencia con lo que constituirán las bases del idealismo especulativo que en este proyecto romántico se empiezan a esbozar y que será lo que precisamente Blanchot se esforzó por mostrar: en el romanticismo surge una forma de poner en suspenso la unidad a partir de una escritura que da cuenta, por primera vez, de la interrupción esencial que la constituye, de una diseminación que afecta de tal modo a la obra que ésta ya no podrá afirmarse más que por su poder de disolución de toda identidad (del sujeto que escribe, del objeto producido: el Libro, la Obra, y, a partir de ahí, la entrada a un espacio no regido por el movimiento asimilador que va de “lo Mismo a lo Mismo” sino que permite acoger la diferencia en su irreductibilidad). Detenernos en el estudio sobre el romanticismo alemán en el que se pondrá de relieve la herencia kantiana del que nace así como su proyección hegeliana, nos permitirá volver sobre las conclusiones aportadas por Blanchot a la vez que esbozaremos las características del fragmento que

¹ *Ibid.*, p. 461.

aún mantiene la forma cerrada, con un núcleo fijo y que, en ese mismo centro, recoge un universo unitario y autorreferente.

A partir de esta forma de fragmento que tiende hacia el aforismo, en concreto a partir del fragmento que se atribuye a F. Schlegel – recordemos que los fragmentos de esta revista eran anónimos, introducidos por una rúbrica llamada “Fragmentos” - : «Parecido a una pequeña obra de arte, un fragmento debe estar totalmente separado del mundo que le rodea, y cerrado¹ sobre sí mismo como un erizo» (fragmento 206, ver en *L'absolu littéraire*), Lacoue-Labarthe y Nancy analizan el movimiento romántico del *Athenaeum* como el momento intermedio entre la cuestión abierta por Kant – un *cogito* vacío - y el idealismo especulativo. Kant, afirman, abre la posibilidad del romanticismo, abre la posibilidad del paso al romanticismo, si bien este paso es un paso abismal. La operación kantiana por la cual la división tradicional entre lo sensible y lo inteligible - entre lo que hasta entonces se jugaba entre la pura consciencia intelectual del “yo” (Descartes) y la pura sensibilidad empírica (Hume) – se disuelve para afirmar que lo intuitivo, lo sensible, es el reparto entre dos formas a priori. Lo cual da lugar a una consecuencia directa: no hay intuición original, ni dada en el origen, ni teleológica; el “yo” es una forma vacía (*cogito* vacío). A partir de aquí se abre la problemática de la irrepresentabilidad a sí del sujeto así como la erradicación de toda forma de sustancialismo. El sujeto se reduce a tener una función sintética que, por la imaginación trascendental, construye (*bilden*) una síntesis, una imagen como forma acabada (*Bild*). Como podemos apreciar, el *Bild* se distingue de la Idea (*eidos*) si por Idea entendemos una forma original de la razón que rige el saber. Ahora ésta, la razón, pasa a tener un rol de principio regulador y se mantiene, veamos la fuerza de esta afirmación, “improductiva y fuera de alcance”. Respecto a la moral, el imperativo categórico no resuelve esta tensión sino que la hace aún más extrema. Si la libertad se presenta como conciencia de sí, esto no significa ni que haya conocimiento ni consciencia de la libertad, pues ésta no produce conocimiento en tanto que no se constituye - ni en el imperativo ni por la universalidad de la ley - en intuición o concepto. La tercera *Crítica* propone resolver esta tensión a partir de dos operaciones. Por un lado, por medio de la reflexión de la función sintética a partir del gusto como libre juego de la imaginación y del entendimiento. Pero aún por esta operación no se produce la unidad del sujeto si no es por medio de la imagen (*Bild*) sin concepto ni fin. Por otro lado, la *Darstellung*

¹ Es interesante observar cómo la traducción de Blanchot difiere de la propuesta en *El absoluto literario*: ahí donde L.-L. y N. traducen por “cerrado”, Blanchot optará por “perfecto”.

(presentación, figuración, exposición, que no debe confundirse con *Vorstellung*, la representación¹), bien sea por lo Bello en las obras de arte (que presentan analógicamente la libertad y la moralidad), por la *bildende Kraft* (fuerza de formación) de la naturaleza - retengamos que ésta es la formación del organismo – o por la *Bildung* de la humanidad en la historia y la cultura, si la tensión se resuelve es suspendiéndola pues no hay ni *Aufhebung* (superación) ni *Auflösung* (disolución o solución), ni lógica de la identidad, ni lógica de la identificación. En el primer caso, lo Bello es por lo sublime puesto en relación con lo impresentable; en el segundo, la naturaleza está determinada por lo incognoscible de la vida; en el tercero, la historia, por primera vez, es teleología infinita. En conclusión, siguiendo el desarrollo de Lacoue-Labarthe y Nancy, la Idea es idea reguladora. «Por lo que se explica que, a falta de un sujeto presente a sí mismo por intuición originaria y capaz de organizar [...] la totalidad del saber y del mundo, el sistema propiamente dicho [...] no deja de faltar en el mismo lugar donde será exigido. El hiato introducido en el corazón del sujeto mismo habrá exacerbado, pero en vano, la voluntad de sistema.»²

De esta problemática abierta en el seno del sujeto es de donde procede el romanticismo. Su originalidad reside en que será abordada de manera diferente a como lo será en el idealismo especulativo y en la “poesía de la poesía” tal y como es presentada por Heidegger a partir de Hölderlin. Así todo, en un punto el romanticismo se articula con el idealismo especulativo, lo que, a la vez, marca la separación con Kant: hay una afirmación del sujeto en cuanto que absoluto y, a partir de ahí, de lo que Lacoue-Labarthe y Nancy denominan el “Sistema-sujeto”. Sin embargo, este sistema es concebido en cuanto que “Sistema viviente”. Si con esta puntualización se presenta una cierta semejanza con el idealismo especulativo, pues recordemos cómo Hegel habla de “la vida del Espíritu” o de cómo el Sistema es una totalidad orgánica, el “Sistema viviente” implica “la vida *bella*” cuyo organismo es “la obra de arte”, lo cual, sostendrán, «lo cambia todo – o casi todo». En primer lugar, siguiendo el breve escrito «El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán»³, encontramos la

¹ Para todos los términos alemanes que mencionamos, remitimos al glosario de *L'absolu littéraire*.

² Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, París, Seuil, 1978, p. 46. Sobre esta preocupación por el sistema, Blanchot vuelve sobre ella en *La escritura del desastre*, en un fragmento donde cita a Fr. Schlegel: «♦ Tener un sistema, he ahí lo que es mortal para el espíritu; no tenerlo, he ahí también lo que es mortal. De ahí la necesidad de mantener, perdiéndolas, las dos exigencias.» (Fr. Schlegel.). Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 101.

³ Este escrito sin título, anónimo y sin fecha, ha sido objeto de una larga controversia sobre su autoría. Transcrito por Hegel, fue Rosenzweig quien lo publicó bajo este título indicando que si bien la escritura había sido identificada como la de Hegel, por el contenido, tono, etc., era factible afirmar que el autor de

afirmación siguiente: «La filosofía del Espíritu es una filosofía estética». Esta conclusión se sigue de la premisa: «el acto supremo de la razón, aquel por el cual ella abarca todas las ideas, es un acto *estético* y que *verdad y bondad no son hermanas más que unidas por la belleza* – el filósofo debe tener tanta fuerza estética como el poeta.» Esta proposición, indicarán los autores de *El absoluto literario*, está más cerca de la teoría kantiana puesto que la unidad está buscada por medio del arte y no tanto del lado de la política o del Estado como lo hiciera Hegel. Sin embargo, la Idea (Idea del sujeto o el sujeto en su idealidad, primera Idea o principio mismo del Sistema) se ordena alrededor de la belleza, la que une y crea sistema, siendo ésta, la belleza, la generalidad misma de la Idea. Razón por la cual, Lacoue-Labarthe y Nancy concluyen que es así como se reúnen las condiciones para poner en funcionamiento la lógica especulativa: «la belleza es la Idea unificadora o la generalidad de la Idea, la idealidad de la Idea, en cuanto que ella *releva* [supera en sentido dialéctico] todas las oposiciones orgánicas – comenzando [...] por la más fundamental entre ellas: la oposición del Sistema y de la libertad.»¹. Al ser la Idea de belleza la idealidad de la Idea, la Idea debe ser determinada como Idea bella. Lo cual implica necesariamente la conclusión romántica por excelencia: la idea de la Idea, Idea bella, es la presentación como bella presentación; la *bildende Kraft* (fuerza de formación) se torna *aesthetische Kraft* (fuerza estética). La razón, a partir de esta operación, se poetiza y es así como podemos comprender la relación fusional entre el filósofo y el poeta, entre la razón y la estética, la “*eidestética*”. No obstante, si es así como se dibuja el horizonte filosófico del romanticismo, el romanticismo del *Athenaeum* no seguirá estrictamente este programa sino que pondrá en juego un modelo diferente a éste, al “idealismo filosófico”, que acabamos de presentar.

Precisamente, ese otro camino, propio al *Athenaeum*, es el del fragmento. Advirtiéndose como el romanticismo del *Athenaeum* no debe considerarse como la aplicación literaria del “idealismo filosófico”, Lacoue-Labarthe y Nancy indican que para comprender lo que pasa de Schelling al *Athenaeum* es necesario tener en cuenta el carácter *total* del proyecto de este último orientado hacia la idea de obra literaria o poética en su *totalidad*. Aquí se encuentra una concepción o modelo de “obra”.

Si bien es cierto que el fragmento no era una invención totalmente nueva del *Athenaeum*, que la escritura fragmentaria, atendiendo a los principios de anonimato y de

este escrito fue Schelling. El texto está recogido en *El absoluto literario*. Sobre la autoría e importancia del texto, ver igualmente en «Éclairages nouveaux sur «Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand», Depré, O., *Revue philosophique de Louvain*, 1990, n° 88, pp. 79-98.

¹ Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., *L'absolu littéraire*, *op.cit.*, p. 50.

no restricción a una temática concreta, sólo podemos encontrarla en el segundo número de los seis de la revista¹, el fragmento será el “género” romántico por excelencia. Lo fragmentario no excluye la exposición teórica o sistemática sino que, al mantenerse co-presentes, esta ambivalencia se encuentra en la problemática misma que recogen del Sistema y que relanzan como una exigencia. En relación con la tradición, la originalidad del fragmento romántico se diferencia del “fragmento filológico” y del “fragmento literario”. El primero, que se remonta a Diderot, es considerado como la ruina; el segundo, que remite a los *Ensayos* de Montaigne, está determinado por un cierto inacabamiento, mezcla de temas sin uno predominante que no obstante adquirirían una cierta unidad o vista de conjunto desde un “fuera de la obra”. Frente a estos, el fragmento romántico se define, aquí se encuentra su originalidad, como esencialmente inacabado e idéntico al proyecto en cuanto que éste no es programático. Se define como proyecto inacabado, en devenir, pero cuya proyección es inmediata, funcionando a la vez como “individualidad” (integralidad) y como “resto de la individualidad” (sin formar una unidad y sin completarla). Esta integralidad o individuación del fragmento se aprecia - y aquí se encuentra la crítica de Blanchot del fragmento romántico como aforismo - en el fragmento que citábamos al comienzo: «*Parecido a una pequeña obra de arte, un fragmento debe estar totalmente separado del mundo que le rodea, y cerrado sobre sí mismo como un erizo*»². «El deber-ser, si no su ser (¿pero no es necesario entender que no hay ser que no sea un deber-ser, y que este erizo es un animal kantiano?), es forma por la integralidad y la integralidad de la individualidad orgánica»³, afirman Lacoue-Labarthe y Nancy. El fragmento separado, aislado, es la forma y lo que da forma a esa individualidad orgánica, de ahí la referencia al fragmento-erizo que presenta las características de la teoría kantiana (relación entre *bildende Kraft* y *Bild*). «La esencia del fragmento es individuación», en otros términos, es un proceso y no un estado. En el fragmento 116 podemos leer: «El género poético [*Dichtart*]

¹ Como señalamos, en sentido restringido, sólo podrían considerarse como fragmentarios los escritos que aparecen bajo la rúbrica “Fragmentos” del segundo número. En un sentido más amplio, podrían incluirse los *Fragmentos críticos* e *Ideas* de F. Schlegel, *Granos de polen* y *Fe y amor* de Novalis. Por otra parte, Lacoue-Labarthe y Nancy indican que A. Schlegel no compartía con su hermano la misma concepción de lo fragmentario y que su práctica era más próxima a la de la tradición del s. XVIII (cerca de la del ensayo). Por parte de Caroline Schlegel, hubo también una cierta oposición al fragmento. «Si el *Athenaeum* fue efímero, la práctica del fragmento lo fue más aún», afirmarán.

² Derrida, en *Points de suspension* (París, Galilée, 1992, pp. 311-312), comenta esta forma del fragmento-erizo. Retomando el fragmento de Schlegel donde se define una «lógica de la cohesión coherente que guía este concepto de fragmento», confiesa a continuación cómo es precisamente por esto que siempre ha tenido ciertas reservas ante el fragmento y la obra fragmentaria (sin puntualizar ninguna excepción) desplazando la lógica del fragmento-erizo a la lógica del erizo en Heidegger.

³ Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., *L'absolu littéraire, op.cit.*, p. 63.

romántico está todavía en devenir; y es su esencia propia no poder más que devenir eternamente, y no cumplirse jamás». La esencia de la poesía es ser fragmentaria, como Blanchot afirmaba: «toda literatura es literatura de fragmento». Pero el fragmento en los románticos de Jena no es sólo la obra-proyecto, ella exige un cierre total del fragmento sobre sí mismo, es decir, debe constituir una integridad, un todo orgánico. Si leemos atentamente el fragmento sobre el erizo, el fragmento es descrito como «parecido a una pequeña obra de arte», el fragmento no es aún la Obra. La individualidad fragmentaria es necesariamente múltiple, la pluralidad es el modo como se afirma lo singular de la totalidad. Cada fragmento hace resonar la totalidad, pero siempre que el fragmento se escriba en plural, en fragmentos. «Los fragmentos son al fragmento su definición, lo que instala su totalidad como pluralidad, y su acabamiento como inacabamiento de su infinitud»¹. La pluralidad de fragmentos, como su escritura colectiva, guarda relación con este carácter orgánico que tiene como objeto la universalidad del todo, método necesario para el acceso a la verdad. «Filosofar quiere decir buscar de forma comunitaria el conocimiento universal» (fragmento 344). El cumplimiento del fragmento debe ser llevado a cabo por medio del intercambio de pensamientos individualizados, por individuos que participan del pensamiento. Por medio del fragmento se obra el fuera de obra esencial a la obra infinita. La obra es potencialmente infinita, ella no está realizada y gracias a esto, a que ella no está “ahí”, es absolutamente. Por ello, el fragmento no se dirige tanto a decir la obra (infinita, nunca dada) sino lo que obra en la obra, la *poïesis*, la producción o la capacidad de producir. El fragmento-erizo es una individualidad orgánica que no está ahí, que no está dada, es puro contorno, lo que cubre la Obra ausente. En este sentido, en el escrito de Novalis, *Granos de polen*, el fragmento es descrito como un germen que no está todavía plenamente realizado. Es una semilla de la que se espera que germine, no es la diseminación en sentido derridiano, sino el principio de la generación, la potencia de obra.

El motivo del *Witz* (término que en el glosario es definido como «ingenio» o «juego de palabras», «facultad de producir, y más ampliamente de inventar una combinación de cosas heterogéneas»), que guarda una estrecha relación con lo fragmentario, es presentado por Lacoue-Labarthe y Nancy como la solución romántica al enigma del esquematismo trascendental. Él constituye otro concepto del saber

¹ *Ibid.*, p. 64.

diferente al de la discursividad analítica, representa una síntesis a priori, en sentido kantiano, pero sin las restricciones a las que lo somete Kant. En cuanto que «facultad del espíritu» o incluso un «tipo de espíritu», el *Witz* es un «saber-ver inmediato, absoluto». Es más, en él, afirmarán, «se produce la asunción de lo que nos hemos permitido llamar *eidestética*: el reúne, resume y lleva a su culminación la metafísica de la *Idea*, del saber-de-sí de la *Idea* en su auto-manifestación»¹. Lo cual implica que, por la combinación que se opera en el *Witz* de lo heterogéneo, éste está desempeñando el rol del saber especulativo como tal, la especulación fragmentaria que no es más que la identidad dialéctica del “Sistema y del Caos”. No obstante, el *Witz* pone de manifiesto al mismo tiempo la dislocación fragmentaria. Puesto que opera una combinación caótica, no puede dejar de suscitar una desconfianza por lo que no puede ser directamente asimilado como obra. Es preciso poetizarlo. Es decir, si el *Witz* es lo inmediato y, por ello, *Idea* absoluta de la *Obra*, ocurre que al mismo tiempo ella no es todavía obra pues es necesario ponerlo en obra. Literalmente hacerle pasar por la obra como podemos leerlo en el fragmento 394: «no se puede representar el verdadero *Witz* más que por escrito, como las leyes»². Pasarlo por la escritura significa hacer la síntesis de su dicotomía. «La “genialidad fragmentaria” conserva el *Witz* como obra y lo suprime como no-obra, sub-obra o anti-obra.»³

Una vez dicho esto, las conclusiones sobre lo fragmentario a las que llegan Lacoue-Labarthe y Nancy nos alejan, por lo menos en un aspecto concreto, de esta afirmación. Esto se produce exactamente por la misma vía por la que Blanchot separaba la cuestión de la obra como *désœuvrement*, que lo fragmentario ponía en marcha, del fragmento que se quería como forma cerrada y completa. Si el proyecto romántico estaba orientado hacia la búsqueda de la *Obra* a través de un inacabamiento esencial a ella, pero que, a fin de cuentas, no deja de describir el movimiento por el cual el inacabamiento se acaba, al mismo tiempo, “sin quererlo”, sin pensarlo, los románticos están ya anunciando la “ausencia de obra”. Para ello, Lacoue-Labarthe y Nancy recurren a Blanchot, al artículo por el que hemos comenzado. Así podemos leerlo en los últimos párrafos que cierran el capítulo dedicado a lo fragmentario titulado, en términos que bien podrían haber sido recogidos de Blanchot, “La exigencia fragmentaria”:

¹ *Ibid.*, p. 76.

² Lacoue-Labarthe y Nancy aclaran en una nota a pie de página que el romanticismo no inicia un pensamiento de la escritura comparable al de “Blanchot y Derrida”. Así todo indican que si éste ha tenido lugar ha sido a partir del motivo de la fragmentación más que por el de la escritura misma.

³ *Ibid.*, p. 77.

«[...] el gesto más específico del romanticismo, aquel por el cual se distinguiría de manera infinitesimal pero aún más decisiva del idealismo metafísico, sería aquel por el cual en el seno mismo de la búsqueda o de la teoría de la Obra abandona o suprime, discretamente y después de todo sin quererlo realmente, la Obra misma – y se muda de forma apenas perceptible en “obra de la ausencia de obra”, como lo califica Blanchot -.»¹

Insistiendo sobre la ínfima pero tajante diferencia que a partir de lo fragmentario se pone en juego, advierten que no se trata de una mutación, sino de un desplazamiento que no deja de ocultarse detrás de la Idea del romanticismo. Citando a Blanchot, continúan:

«Digamos que aquello que el fragmento, sin cesar, deja presentir – por hablar románticamente, no sin ironía... - anulándolo siempre, es – por hablar esta vez con Blanchot – “la búsqueda de una forma nueva de cumplimiento que movilice – haga móvil – el todo interrumpiéndolo y por los diversos modos de interrupción”. Según lo cual, “la exigencia fragmentaria no excluye sino que sobrepasa la totalidad”»².

Si a partir de lo fragmentario la totalidad de la obra no se vuelve sobre sí misma sino que se abisma desbordando la totalidad del todo, aquello que se daba como principio o fuerza de formación (*bidenden Kraft*) de un todo orgánico, el fragmento-erizo, pasa a operar una interrupción del todo; ahí donde el fragmento valía por sí mismo y por aquello de lo que formaba parte, el fragmento va a pasar a operar una lógica neutra donde marcará la interrupción de la totalidad totalizante.

«De esta manera también, la dispersión seminal de Novalis también excede o extenúa en ella la generación, y la disemina [ahora sí, en sentido derridiano, como indican en una nota a pie de página]. Hay de hecho en la obra romántica interrupción y diseminación de la obra romántica: a decir verdad, ellas no son legibles directamente en la obra, incluso y sobre todo no al privilegiar el fragmento, el Witz y el caos. Más bien, según esa otra palabra de Blanchot, en el

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.*

désœuvrement, jamás nombrado, todavía menos pensado, que se insinúa por todas partes en los intersticios de la obra romántica. El *désœuvrement* no es inacabamiento; el inacabamiento, lo hemos visto, se acaba, y éste es el fragmento como tal; el *désœuvrement* no es nada más que la interrupción del fragmento. El fragmento se cierra y se interrumpe en el mismo punto: éste no es un punto ni una puntuación, un pedazo fracturado, a pesar de todo, de la Obra fragmentaria.»¹

Como vemos, el romanticismo destaca por la forma en la que lo fragmentario es introducido. En primer lugar, como una forma de resolver el esquematismo trascendental kantiano y sentar las bases del idealismo especulativo introduciendo el inacabamiento o infinitud de la obra como forma de acabamiento. Sin embargo, como hemos visto, el fragmento va más allá de este inacabamiento al afirmarse como forma discontinua y, de este modo, afirmando el *désœuvrement* como carácter esencial de la obra, dejando de este modo entrever la ausencia de obra que asedia el proyecto de obra total.

Paralelamente a estas conclusiones, sería posible añadir que el recorrido que realizan Lacoue-Labarthe y Nancy - aquel que va desde una clara intención de destacar la retórica dialéctica que impera en el romanticismo alemán hasta la “concesión” que sólo en la última parte del capítulo dedicado a lo fragmentario permiten a través de Blanchot al admitir esa ínfima diferencia que, a pesar de la propia voluntad romántica, se dejaba entrever en el proyecto de obra total – se opone al de Blanchot desde una doble perspectiva. Por una parte, Blanchot parte de la pregunta esencial que a partir de ese momento va a llevar consigo la literatura indicando, sólo en último lugar, la salida dialéctica. Ésta se explica por la orientación revolucionaria que se impondrá en ese momento de la historia. Por otra parte, el artículo de Blanchot comienza destacando cómo el romanticismo ha derivado en una apuesta política que todo tipo de regímenes políticos y corrientes de pensamiento han tratado de reapropiarse. Pero, a la vez que se advierte de este intento de apropiación, Blanchot subrayará la dificultad que esta tentativa ha conllevado: una imposibilidad, una resistencia o irreductibilidad del romanticismo a prestarse a esa reapropiación precisamente por su carácter, un carácter que se define por introducir esa parte irreductible e inasimilable del proyecto romántico

¹ *Ibid.*

que Blanchot pone en relación con la noción de *désœuvrement*. Mientras que Blanchot destaca así esa doble vertiente: la inauguración de la literatura que sólo se preocupa de sí y, en consecuencia, la imposibilidad de una asimilación de este movimiento por lo político, el trabajo de Nancy y, sobre todo, el de Lacoue-Labarthe, será, respecto a esta última cuestión, no se podría decir que inverso, pero sí de alguna manera conducido hacia otro lugar. En diversas obras de Lacoue-Labarthe (*La ficción de lo político*, *La imitación de lo moderno* o *El mito nazi*, este último escrito con Nancy) el proyecto principal consiste en mostrar cómo lo político se ha atribuido un fundamento a través de la estética, lo que ha conducido a una estetización de lo político. Esto no implica que en esa reapropiación estética no haya una suerte de traición al proyecto al que se recurre, una exaltación de los rasgos que interesan al poder dejando otros de lado, pero lo que de manera más destacada se pone en evidencia a partir de estas dos trayectorias es la singularidad de ambas: mientras que uno destaca su carácter irreducible al poder – el proyecto de Blanchot nunca ha dejado de ser éste, y así lo ha buscado en la literatura y, posteriormente, en la escritura en términos más generales y en su relación con lo político –, el proyecto de Lacoue-Labarthe (y Nancy) se esmera en subrayar que, precisamente en lo susceptible de reproducir el juego dialéctico, lo político puede reapropiarse de ello.

El tema de lo fragmentario y el modo de abordarlo por Blanchot despierta el interés de Lacoue-Labarthe y de Nancy. Si todo texto se quiebra, este quebrarse es indetectable y debe, necesariamente, exceder la voluntad, esa voluntad de la que el *Athenaeum* no se deshizo plenamente. ¿Cómo entender esa “dialéctica suplementaria”¹ que lleva a Blanchot a hablar del fragmento a través de la forma fragmentaria? ¿Por qué hacer visible lo que no es asignable? ¿Cómo dar forma fragmentaria a lo ya fragmentado? ¿Cómo no padecer esa fragmentación?

2. 2. La exigencia fragmentaria: donde el *todo* se pone en juego.

La reflexión sobre el romanticismo de Jena no se agota en el artículo sobre el *Athenaeum*. Podemos encontrarla, implícita o explícitamente, en escritos posteriores donde el fragmento, lo fragmentario y la exigencia fragmentaria acompañan la reflexión

¹ Cf. Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., «Noli me frangere», en *Revue Europe*, Mayo 2010, nº 973 dedicado a Philippe Lacoue-Labarthe, pp. 32-42.

sobre un tipo de escritura que se dice “fuera del todo”, fuera de la noción de lo Uno y de la referencia a la unidad. Así, podemos leer en *La escritura del desastre*: «Vuelvo sobre el fragmento: no siendo nunca único, no tiene sin embargo límite externo – lo exterior hacia lo cual cae no es su limen y, al mismo tiempo, tampoco tiene limitación interna (no es el erizo, cerrado en sí mismo)»¹. Como sabemos, en esta reflexión se esboza la crítica del fragmento como fue definido en el romanticismo, es decir, como forma cerrada, orgánica. Esta reflexión sobre lo fragmentario fue puesta en relación (quizá a pesar de su propio proyecto y casi inconscientemente, como indican Lacoue-Labarthe y Nancy; quizá presintiéndolo pero dejándolo escapar, como indica Blanchot) con la ausencia de obra y el *désœuvrement*, formas ligadas a la ruina de la unidad y a la visión de conjunto y que, de este modo, anuncian el *desastre*, es decir, la ruina de los principios metafísicos, de la unidad perseguida por la dialéctica especulativa. En este sentido, unas páginas más adelante, Blanchot vuelve también sobre este aspecto:

«♦ La exigencia fragmentaria, exigencia extrema, es en primer lugar mantenida perezosamente como limitada a fragmentos, esbozos, estudios: preparaciones o desechos de lo que todavía no es una obra. Que atraviese, invierta, arruine la obra porque ésta, totalidad, perfección, cumplimiento, es la unidad que se regodea en sí misma, esto es lo que presiente F. Schlegel, aunque al final eso se le escapa, sin que se le pueda reprochar tal desconocimiento, por cuanto nos ayudó, por cuanto nos ayuda todavía a discernirlo en el momento mismo en que lo compartimos con él. La exigencia fragmentaria, ligada al desastre. Que no haya, pese a todo, nada de desastroso en este desastre, esto es lo que será necesario que aprendamos a pensar sin quizá saberlo nunca.»²

Lo fragmentario abrirá una reflexión en la que Blanchot va a dialogar con diversos autores: Bataille, Nietzsche, Mallarmé, Foucault, Klossowski, Char y Lévinas, entre otros. De estos pensadores, Blanchot destacará cómo su obra invita a una reflexión donde se pone en juego la exigencia de una nueva escritura. Frente a esta apertura, la “crítica” a Hegel y a Heidegger se va a ver agudizada, apoyándose precisamente en estos pensadores que, a través de sus propuestas, han sabido sortear una retórica por la que, en definitiva, no se dejaba de señalar a la unidad como asiento último y lugar de

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 78.

² *Ibid.*, pp. 98-99.

concentración de lo disperso. Siendo éste el proyecto principal de Blanchot, poner en relación una exigencia fragmentaria - que conducirá directamente al espacio de lo neutro - y el Sistema o la unidad, será una de las aproximaciones que nos permitirán acercarnos al lugar sin lugar de esa exigencia de pensamiento. Que este espacio sea definido en términos negativos, diciendo aquello por lo que se opone al Sistema, no indica más que la dificultad de definirlo como tal, como una entidad dada. No obstante, éste será sólo uno de los acercamientos que realizaremos para posteriormente analizar la experiencia de lo neutro y sus efectos desestabilizadores.

La exigencia fragmentaria no deja de señalar al Sistema, de hecho - indica Blanchot en ese acercamiento crítico a la dialéctica que comparte con Bataille¹, y ambos con Nietzsche o, al menos, con cierto Nietzsche - , lo fragmentario no se opone a él. O bien, si se opone a él, no lo hace desde una postura negativa, fácilmente reductible al Sistema. «La crítica justa del Sistema [...] (consiste) en hacerlo invencible, incriticable o, como se dice, ineludible.»² La lógica de este razonamiento es absoluta: puesto que la dialéctica no puede admitir nada extraño, convirtiendo todo lo extranjero en parte asimilable en su propio proceso, su clausura es incuestionable. Es por ello que, si el Sistema se cierra sobre sí mismo, sin grietas, entonces no habría lugar para la escritura fragmentaria a no ser que ella se desprenda de éste como lo «necesario imposible». Su imposibilidad es necesaria en esta lógica dialéctica ya que representa precisamente lo que se mantiene fuera de toda posibilidad u horizonte de llegada. Así, la escritura fragmentaria, cuyo carácter no es tanto el de una práctica como el de una exigencia, es aquella que debe, necesariamente, no afectar a la dialéctica, no tocarla en su movimiento, mantenerse fuera, en el Afuera que será su espacio. Así, deja de lado el Sistema como unidad o totalidad en un tiempo que será definido como un “tiempo fuera de tiempo”, “un suspenso”, que por no ser detenido o retenido, por no haber ninguna posibilidad de una aprehensión, desautoriza el propio sistema, «rompe el sellado de la unidad». Desautoriza el propio Sistema al mismo tiempo que no puede él mismo autorizarse como otro Sistema, pues siendo Sistema siempre *otro*, no es más que la propia interrupción de él mismo, sin ninguna interioridad o interiorización posible. De este modo, la unidad cuyo sellado Blanchot decía que había sido roto, no implica una ruptura del sistema respecto a sí mismo. «Rompe el sellado de la unidad precisamente

¹ Cf. Bataille, G., *Escritos sobre Hegel*, especialmente en «Hegel, la muerte y el sacrificio», trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, *op.cit.*, p. 100.

no rompiéndolo, sino dejándolo de lado»¹. Aquí podemos reconocer una de las características de lo que Blanchot denominará “el desastre”, aquello que «arruina todo dejándolo todo como estaba»².

La dialéctica, indicará asimismo Blanchot en «La pregunta más profunda», «se afirma como la puesta en cuestión de todo, que no podría ser puesta en cuestión, puesto que todo cuanto la impugna viene de ella misma y regresa al interior de esta impugnación de la que ella es el movimiento que se realiza: insuperable superación.»³ Pero a continuación indica que hay una pregunta más profunda que todas aquellas que son asimiladas por el movimiento dialéctico. A esta pregunta «no le molesta en absoluto tal omnipotencia», es más, para esta pregunta «es necesario que la dialéctica se haya apoderado de todo, pues está lo más cerca de sí cuando para afirmarse le ha sido retirado todo. *Ella es la pregunta que no se plantea.*»⁴ Manteniéndose como sombra de la pregunta sobre el todo, se caracterizará por ser «aquello que todavía pide ser pensado, incluso cuando todo, el todo, es pensado.»⁵

En el artículo «Reflexiones en torno al nihilismo» se repite de nuevo el lugar que ocupa la exigencia fragmentaria frente al Sistema, esta vez acompañando los escritos de Nietzsche: «El habla en que se revela la exigencia de lo fragmentario [...] no contradice el todo.»⁶ Esto se debe a que el habla fragmentaria desconoce la contradicción: «El habla de fragmento ignora las contradicciones, incluso cuando contradice»⁷. La contradicción, en el caso de la escritura fragmentaria, cuando contradice o se contradice, más que operar por medio de una oposición, implica la lógica de la yuxtaposición, abriendo así la posibilidad de una experiencia no dialéctica: «No una manera de decir y pensar que pretendería refutar la dialéctica o expresarse contra ella (Nietzsche no lo deja, se llega el caso, de saludar a Hegel o inclusive de reconocerse en él [...]), sino un habla distinta, separada del discurso, que no niega y en ese sentido no afirma»⁸. Esta yuxtaposición en la que los fragmentos se sitúan unos a lado de los otros, relacionados por el blanco – el «espaciamento de una temporalización» – que ni los separa ni los junta, muestra una relación con la pluralidad que también está presente en Nietzsche como uno de los rasgos decisivos de su pensamiento. Sin embargo, es preciso indicar,

¹ *Ibid.*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 7.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁸ *Ibid.*

como nos muestra Blanchot, que hay dos tipos de pluralismo: uno, el pluralismo que se refiere a «la filosofía de la ambigüedad», que no dejaría de participar en el juego dialéctico diciendo lo uno en su pluralidad¹; otro, un «extraño pluralismo», pues es aquel que no obedece ni a la pluralidad ni a la unidad, es aquel que «el habla del fragmento lleva consigo como la provocación del lenguaje, aquel que todavía habla cuando se ha dicho todo»². Es este segundo pluralismo el que se relaciona con la exigencia fragmentaria, «la pluralidad del habla plural» como habla intermitente, discontinua, que no habla en vista de la significación o de la representación. Este habla, que nos remite a aquella que Blanchot denominaba el «habla del rechazo», se designa a partir de lo intermedio que atiende al lugar de la divergencia o dislocación cuyo efecto es el de retirar este habla de sí misma hasta llegar a designarse como separación o interrupción. Si este habla fragmentaria se señala como lo intermedio, esto no significa que sea lo intermediario entre dos tiempos o conceptos opuestos sino que será, precisamente, lo que no hace la unión, lo que marca el diferimiento, la diferencia por la que, en la repetición o en el retorno, las cosas no vuelven sobre sí mismas, «desvío en donde lo otro se identifica con lo mismo para llegar a ser la no identidad de lo mismo y para que lo mismo llegue a ser a su vez, en su retorno que lo desvía, siempre distinto a sí mismo»³. Operación por la que se arruina tanto la noción de origen como la de identidad, tanto la de cumplimiento como la de fin. No hay fin, no hay “la última palabra”, sino lo ininterrumpido que se dice fuera del discurso y del saber, en el «afuera en donde habla lo ininterrumpido, el fin que no finiquita»⁴. A diferencia del movimiento circular de la dialéctica, «realización infinita de este movimiento siempre ya cumplido», la exigencia fragmentaria implica la interrupción de este movimiento pero mediante una interrupción no obstante ininterrumpida.

Lo que hay de cumplimiento en la dialéctica es necesariamente una reabsorción de todo lo que presentándose como desconocido requiere el trabajo de reconducción hacia lo conocido por medio de la «adecuación» o de la «identificación». Este camino descrito por Hegel repite el viejo postulado que Blanchot determinará como la «absoluta continuidad», lo que se ha presentado desde la antigüedad como la evidencia de una

¹ Esta idea no ha dejado de repetirse desde Aristóteles, quien ya enunciaba: «La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia.» (Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, 1003a, 34-36, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, pp. 162-163.)

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 202.

³ *Ibid.*, p. 207.

⁴ *Ibid.*

continuidad fundamental del ser. La unidad no sería así más que la restauración del orden del universo, «habla de universo que aspira a la unidad y contribuye a cumplir el todo». Frente a ese «habla de universo» se sitúa el «habla de escritura» que establece por el contrario una relación «de infinitud y de extrañeza»¹. Este *otro habla* (o escritura) no podría decirse que es lo opuesto al «habla de universo» y difícilmente el “frente a” tiene validez para definir la relación entre una y otra. Como hemos visto, Blanchot concede un registro propio a este movimiento dialéctico que caracteriza el mundo del día, ligado a la luz, a la presencia, a la consciencia, a la construcción de un mundo y de sus relaciones a través de la transformación por medio del trabajo y del desarrollo histórico. Blanchot así lo ha fijado desde sus primeros escritos y de nuevo lo recupera en los años sesenta:

«En el mundo, cualquier relación se establece mediante el mundo. La gente se reúne en torno a una mesa, se junta en torno a un trabajo, nos encontramos en torno a verdades, a valores. Los compañeros no están frente a frente, tienen en común el pan que ganan, parten y comen en común. Relaciones donde aunque los hombres vayan al encuentro unos de otros, no lo hacen directamente sino solamente trabajando en la afirmación de un mismo día. Entonces es la ley, vale decir, la realización de todo, lo que los mantiene juntos. Está obrando el cumplimiento dialéctico, y esto es lo que se precisa.»²

La experiencia de la noche o del afuera, la interrupción esencial que es el carácter de la exigencia fragmentaria, supone sin embargo un tipo de relación diferente donde ya no se trata de reunir o de remitir todo a la Unidad sino de dejar lugar para la dispersión originaria. En este sentido, Blanchot va más allá de esta salida de la dialéctica, indicando también cómo por ese camino se está trazando una salida de la ontología, una salida de la pregunta como cuestión del ser:

«[...] por el hombre, es decir, no por él, sino por el saber que él lleva consigo y por la exigencia del habla siempre previamente escrita, sería posible el anuncio de una relación muy distinta que ponga en tela de juicio el ser como continuidad, unidad o concentración del ser, o sea, una relación que se exceptuase de la

¹ *Ibid.*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 76 (traducción ligeramente modificada).

problemática del ser y plantease una pregunta que no sea cuestión del ser. De este modo, al interrogarnos como lo hacíamos antes, saldríamos de la dialéctica, pero también de la ontología.»¹

En esta cita donde se indica a la vez la salida de la dialéctica y de la ontología, se justifica porque ambas están regidas por la referencia a lo Uno.

«[...] la dialéctica, la ontología y la crítica a la ontología tienen el mismo postulado: las tres vuelven a lo Uno, ya sea porque lo Uno se cumpla como todo, ya sea que escuche al ser como concentración, luz y unidad del ser; ya sea, más allá y por encima del ser, que se afirme como lo Absoluto. Al respecto de tales afirmaciones, ¿no habría que decir: “la pregunta más profunda” es la pregunta que escapa de la referencia de lo Uno? Esa es otra pregunta, cuestión de lo Otro, pero también otra pregunta siempre distinta.»²

Hay una pregunta que no cabe en la pregunta por el todo o por el ser, a la que no responden ni la dialéctica ni la ontología. Una y otra se articulan o relevan, recobrándose mutuamente, a partir de este lugar. La dialéctica toma la cuestión del ser, la pregunta ontológica, como un momento, «el más abstracto y vacío», donde *todo* se vuelve pregunta en ese movimiento infinito del cumplimiento; por su parte, la ontología encuentra que la dialéctica obvia el propio ser de la dialéctica, sobre el que no puede pronunciarse, y que se refiere a un comienzo a partir de un no-sentido que, desatendido, pasa inmediatamente a convertirse en sentido, sin solventar, no obstante, el sentido del no-sentido. La ontología retoma la cuestión y resuelve: «el sentido del no-sentido, reside en que sin él no habría sentido». Lo que queda fuera de la pregunta, es retomado así por la ontología que lo transforma en la pregunta por la diferencia entre el ser y el ente frente a una dialéctica que sólo podía referirse a este último. Sin embargo, indica Blanchot en una extensa e importante nota a pie de página, por lo menos tres dificultades han paralizado a la ontología en este intento por dar cuenta de un no-sentido original:

La primera y bien conocida dificultad es aquella por la que se descubre que el lenguaje por el que la ontología pretende decirse es un lenguaje que corresponde a la

¹ *Ibid.*, pp. 9-10.

² *Ibid.*, p. 29.

metafísica. La segunda dificultad reside en que la ontología, que pasa a ceñirse en este punto exclusivamente a la elaboración heideggeriana y su terminología (aunque, por extensión, abarcaría toda pretensión de resolución, explicación o desvelamiento ontológico), renuncia a interrogar en el momento en que se interroga por el ser. «La interrogación es la piedad del pensamiento» (cita Blanchot), afirma en un primer momento Heidegger, desplazando esta afirmación posteriormente hacia la escucha, «la escucha del Ser», como lo que conduce auténticamente el pensamiento, dejando de lado así la interrogación en beneficio de la audición. Blanchot concluye en tres movimientos:

«a) la pregunta del ser no es auténtica, por lo menos no es la más auténtica por cuanto todavía es pregunta; b) sea cual fuere el modo de interrogar el ser, esta pregunta tiene que habérsenos anunciado como habla y el habla tiene que haberse anunciado, enviada ella misma a nosotros por la voz; c) sólo la escucha es auténtica y no la interrogación.»¹

La exigencia primera pasa así de la pregunta o del preguntar, al oír, a la sumisión de la audición como Blanchot lo ilustra al destacar cómo *hören*, oír, también es *hören sein*, lo que se traduce como obedecer. En *El principio de razón*, Heidegger afirma: «el hombre sólo habla cuando responde al lenguaje según lo dispensado» (cita Blanchot), para más tarde indicar: «oír es captar por la vista, entrar en el ver» (cita Blanchot). Blanchot encuentra entre este oír y ver el postulado por excelencia de la ontología, aquel por el cual se indica que el ser es luminiscencia. Reflexión que viene desde los griegos que trazan la relación entre decir y ver, un privilegio concedido desde siempre por la metafísica, que retoma la fenomenología y la ontología, y que podría resumirse en que «todo lo que se piensa, todo lo que se dice, tiene como medida la luz o la ausencia de luz»². Blanchot desarrolla ampliamente este postulado de la vista en el artículo dialogado «Hablar, no es ver». Aquí podemos leer:

«Hablar, no es ver. Hablar libera al pensamiento de esta exigencia óptica, que, en la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo la garantía de la luz o bajo amenaza de ausencia de luz. Le dejo que haga el recuento de todas las

¹ *Ibid.*, p. 28 (traducción ligeramente modificada).

² *Ibid.*, p. 29.

palabras por la cuales se sugiere que, para decir la verdad, es necesario pensar según la medida del ojo.»¹

Ver supone «separación medida y medible»; implica atender a la distancia con el fin de asegurar la continuidad, «hacer la experiencia de lo continuo, y celebrar el sol, es decir, más allá del sol: lo Uno»². Lo que en definitiva se indica por la vista es que toda vista es vista de conjunto, vista en función de la totalidad.

Esta relación entre el oír y el ver constituye la tercera dificultad con la que se topará la ontología al tratar de dar cuenta de ese no-sentido original. Este «oír que mira» no es más que referencia a lo Uno, a la Unidad, a lo Mismo, ahí donde se extingue la pregunta, en el oír de lo Uno, «primeras y últimas palabras».

La pregunta - sobre la que en el proyecto de la Revista Internacional Blanchot decía que era necesario devolverle su dignidad - , que no es sólo pregunta por el ser, será retomada en *La conversación infinita* indicando su carácter irreductible que se debe a una desmesura de la que ninguna respuesta podrá dar cuenta. Toda pregunta es siempre pregunta por el todo, como si incluyera ella misma todas las preguntas. Sin embargo, al mismo tiempo, toda pregunta es parcial incluso cuando es pregunta por el todo, pues arrancada de su fondo profundo y llegando a la superficie bajo la forma de una interrogación, se mantiene incompleta. Si debido a esto toda pregunta es parcial y de algún modo determinada, asimismo lo indeterminado aparece manteniéndose en la determinación de la pregunta, lo que de nuevo la hace dirigirse hacia un todo no reductible a una totalidad. En este sentido, Blanchot definirá la pregunta como el lugar donde la palabra se da siempre como inconclusa”, para añadir más tarde:

«La pregunta, si es habla inacabada, se sustenta en el inacabamiento. No es incompleta como pregunta; es, por el contrario, el habla que se realiza por el hecho de declararse incompleta. La pregunta reemplaza en el vacío la afirmación llena, la enriquece con el vacío previo. Merced a la pregunta, nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite no tenerla todavía o tenerla como deseo. La pregunta es el deseo del pensamiento.»³

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, pp. 12-13.

De la afirmación a la interrogación hay una separación que Blanchot definirá por el vacío que presenta la segunda, la instancia por la que en un instante se pone en suspenso el mundo. La respuesta a esa interrogación, negativa o positiva, deja de lado inmediatamente la abertura a la posibilidad para restituir su relación con lo limitado, cerrándola y concluyéndola. El “es” de una pregunta como la que Blanchot propone: «¿Es el cielo azul?», se abre de manera que su centro se desplaza hacia un Afuera, «fuera de sí – en lo neutro», donde el azul es sustituido por el vacío. Se eleva, dirá Blanchot, «más allá de su ser». Cuando se pregunta, a la pregunta se le suma la fuerza desmesurada de la pregunta, de ahí que en su determinación sea la indeterminación la que pregunta, la que en su carencia señala lo excesivo. También hay en la pregunta una capacidad para desplazar a quien la enuncia, pues quien pregunta, pregunta desde sí mismo a la vez que se expone a lo que es diferente a sí. Por ello, lo que la pregunta ofrece no es la posibilidad de una verdad sino tan sólo la de una pregunta como desvío fuera de sí, la de un error esencial que no tiene relación con la verdad. Ese tipo de error esencial, cuyo camino diverge de la verdad en el sentido en que no puede encontrarse con lo que disiparía el error, arruina precisamente la posibilidad de encuentro, pues se dirige «fuera del encuentro», fuera de la verdad como encuentro.

En la pregunta algo se mantiene en reserva, pero esta reserva parece dar cuenta de la insuficiencia de un poder para preguntar, por ello cuando la pregunta deja de quedar satisfecha por la respuesta, cuando la pregunta deja de ser algo a resolver, en ese momento «se hará sensible el exceso del preguntar por encima del poder de preguntar: es decir, la pregunta como imposibilidad de preguntar.»¹ Comparable al movimiento de la huída, la pregunta profunda no encuentra refugio en una respuesta, sólo tiene como salida la propia fuga que consiste en la falta de un lugar seguro.

Llegar a un habla que salga de la dualidad entre lo visible y lo invisible, un habla que permita un tipo de manifestación que no se ofrezca a la vista ni que se mantenga en la invisibilidad, que no atienda a la forma del desvelamiento ni de lo velado, constituye el centro de la búsqueda que emprende Blanchot: «Un habla de tal índole que hablar no fuese desvelar mediante la luz»². Esto implica el error, la errancia y el desvío: «no esperamos un lenguaje cualquiera, sino aquel donde hable el “errar”: el habla del desvío»³.

¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*

En este sentido, según indica Lévinas, para Blanchot, esta crítica a Heidegger en referencia a una unidad última, en relación con la luz, en relación con la pregunta y la errancia que ella demanda en torno a un inasible centro, encontraría su base en el principio heideggeriano de «la verdad del ser». Frente a esta verdad como desvelamiento – desvelamiento, luz, y astro, añadiríamos-, Lévinas propone que el pensamiento de Blanchot se dirigiría a mostrar cómo esta “verdad del ser” sería en realidad “error del ser”, lo que conduciría a la errancia ante la falta de un lugar habitable, un lugar que se mantendría exterior a cualquier verdad. Del mismo modo, si la alternancia entre ser y nada se pone en juego para Heidegger en la “verdad del ser”, Blanchot desarrollará la noción de verdad como atravesada por una “no-verdad”, donde ese “no” no participaría de la negatividad dialéctica sino que la expondría a la neutralidad.¹ Lévinas postula así que «quizá la última proposición a la que nos conduce

¹ En este acercamiento de Lévinas no se podría obviar otro aspecto esencial que deja entrever sin desarrollarlo: «más allá de toda posibilidad, como la muerte no puede asumir a pesar de la elocuencia del suicidio, pues nunca yo muero, siempre *se* muere, sin que esto sea, como piensa Heidegger, una huida ante la responsabilidad de la propia muerte», (Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., p. 40, traducción ligeramente modificada). Esta reflexión conduce a una diferencia fundamental respecto a la comprensión de la muerte y, a partir de ahí, de la responsabilidad. Para Heidegger, como ya hemos visto, «el morir debe asumirlo cada Dasein. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía» (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §47, p. 240, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 261). Lo insustituible es, para Heidegger, la propia muerte. La muerte en cuanto que propia impide que se pueda morir en lugar del otro. La muerte de cada cual es irremplazable, lo cual nos sitúa ante la problemática del sacrificio: «*Nadie puede tomarle al otro su morir*. Bien podría alguien “ir a la muerte del otro”. Sin embargo, esto siempre significa: sacrificarse por el otro “en una determinada causa”. Semejante morir por...no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte.» (Heidegger, §47, p. 240) Sólo por lo irremplazable de la muerte es posible el sacrificio. Todo sacrificio por el otro tiene como condición el no poder morir en su lugar. En *Dar la muerte*, Derrida profundiza sobre esta problemática. Siguiendo la argumentación de Heidegger, Derrida muestra cómo esta irremplazabilidad de la muerte se liga a la responsabilidad: «mi propia muerte es esta irremplazabilidad que debo asumir si quiero acceder a lo que me es absolutamente propio. Mi primera y última responsabilidad, mi primera y última voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar. Es, pues, asimismo el lugar propio de esta *Eigentlichkeit* que, en la cura, me conduce auténticamente a mi propia posibilidad, como posibilidad y libertad del Dasein.» (Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 55). Cada cual debe asumir su propia responsabilidad al igual que asume su propia muerte; o bien, porque cada cual debe asumir su propia muerte, cada cual asume su responsabilidad. Derrida apunta: «La muerte sería esta posibilidad del *dar-tomar* a la que se sustrae haciéndola posible [...] Muerte sería el nombre de aquello que suspende toda experiencia del *dar-tomar*. Ello no excluye, al contrario, que, sólo desde ella y en su nombre, sea posible *dar* o *tomar*.» (Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 56, traducción ligeramente modificada). A continuación, Derrida toma la cita de la que hemos partido: «El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo» (Esta traducción quizá no es muy precisa. La que Derrida utiliza es: «*Le mourir, chaque Dasein doit chaque fois, lui-même, le prendre sur lui-même*»; «*Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen*») para profundizar sobre qué es ese sí mismo. Este sí mismo, afirmará Derrida, se constituye en el ser-para-la-muerte, así «adviene a sí mismo, a su insustituibilidad», «eso mismo del sí mismo es *dado* por la muerte, por el ser-para-la-muerte que me *com-promete a ello*.» (Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 57). Última e importante conclusión: ese mismo del sí mismo del ser-para-la-muerte que así es una singularidad irreductible, irremplazable e insustituible, es el principio a través del cual la muerte del otro *toma* sentido. Es desde ese sí mismo desde donde escucha la llamada de la responsabilidad. «El Dasein debe en primer lugar responder de sí mismo, en efecto, de la mismidad de sí mismo, y no recibe la llamada de otra parte que de sí mismo.» (Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 57.) Viene de él y recae sobre él, lo que Derrida hará notar que corresponde a la «raíz de la autonomía en

la reflexión crítica de Blanchot» sea que «la autenticidad no es la verdad »¹. De hecho, Blanchot ante el término autenticidad muestra una indudable desconfianza: «♦ Si, entre todas las palabras, hay una palabra inauténtica, esa sería la palabra “auténtica”.»²

La primacía de la “verdad del ser” se sustenta sobre un “dogma” contra el que Lévinas se opondrá radicalmente: la anterioridad del ser en relación al ente. Frente a esto, la ética lévinasiana sitúa «el primer aliento del hombre no en la luz del ser, sino en la relación con el ente, anterior a la tematización de este ente – y una relación tal en la que el ente no se vuelve mi objeto es precisamente la justicia»³. Blanchot no dejará de señalar la gran contribución de Lévinas a un pensamiento no regido por la luz, una apuesta fuera de los principios que rigen la reducción ontológica.

En este mismo artículo, Lévinas admite que ciertas semejanzas con Heidegger – sobre todo con el último Heidegger – son innegables en la obra de Blanchot:

«El camino que domina la última filosofía de Heidegger consiste en interpretar las formas esenciales de la actividad humana – arte, técnica, ciencia, economía – como modos de la verdad (o de su olvido). Que la marcha al encuentro de esta verdad, la respuesta dada a la apelación, se adentra en los caminos de la errancia, y que el error sea contemporáneo de la verdad, que la revelación del ser sea de inmediato su disimulación, todo ello da testimonio de una proximidad muy grande entre la noción heideggeriana del ser y esa

sentido kantiano». A partir de esta afirmación toma forma la crítica (una de tantas) que Lévinas dirigirá a Heidegger y que nos remite a la cita de la que partíamos donde se enlazaba muerte y responsabilidad. La responsabilidad, según la aproximación de Lévinas, no puede de ninguna manera proceder de sí mismo para dirigirse a sí mismo - lo que ya pone en cuestión esa afirmación de la instauración de la mismidad -. Según Lévinas, debe venir necesariamente del otro. Derrida comenta así esta postura de Lévinas: «Es en primer lugar porque el *otro* es mortal por lo que mi responsabilidad es singular e “inaccesible”.» La muerte de *autrui* o para *autrui* es primera (en sentido, si se pudiera decir, ontológico, pero precisamente esto es lo que niega la ontología, ya que toda la temporalidad ontológica (cf. en *Dieu, la mort et le temps*) procede de una concepción de la muerte como fin adelantado en el Dasein - recordemos como Heidegger habla de la muerte como “posibilidad de lo imposible” mientras que Blanchot dirá “lo imposible de toda posibilidad”) y de ella procede la responsabilidad a la que hay que atender. Si Heidegger define el darse muerte o el llegar a la muerte como anonadamiento, como paso al no ser, es porque esta muerte se define como la cuestión del ser, del ser-para-la-muerte, poder propio. Sin embargo, en Lévinas se abre una problemática del sacrificio donde la muerte (muerte del otro, por el otro) es más original que la comprensión o pre-comprensión del sentido del ser – creemos que es esta misma problemática la que aborda Blanchot en la crítica al primado del ser como luminosidad, en la reflexión sobre lo neutro que es muy diferente a la propuesta por Heidegger y la reflexión sobre el sacrificio y el don (el dar la muerte) que trataremos a partir del libro *La comunidad inconfesable*. También debemos indicar que Blanchot toma distancia respecto a “la *dimensión*” de la relación con *autrui* que describe Lévinas a través de lo neutro y la voz anónima.

¹ Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., p. 40.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 98.

³ Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., p. 43.

realización de la irrealidad, esa presencia de la ausencia, esa existencia de la nada que, desde Blanchot, la obra de arte, el poema deja decir.»¹

Sin embargo, frente al “desvelamiento del ser” a partir del cual se desarrolla el postulado del ser como luminosidad, con una morada en el mundo, Lévinas señala que Blanchot responde a Heidegger a través de una «oscuridad absolutamente exterior» a partir de la cual podemos entender que Blanchot está invirtiendo el principio heideggeriano de la verdad como condición de la errancia por aquél de la errancia como condición de verdad². Lévinas continúa:

«Pero para Heidegger la verdad – un desvelamiento primordial – condiciona toda errancia y es eso por lo que todo lo humano puede decirse al fin y al cabo en términos de verdad, describirse como “desvelamiento del ser”. En Blanchot *la obra descubre, un descubrimiento que no es verdad*, una oscuridad. ¡Un descubrimiento que no es verdad! He aquí una singular manera del descubrir y de ver el “contenido” que su estructura formal determina: oscuridad absolutamente exterior respecto de la que ninguna toma de medida es posible.»³

Siguiendo aún a Lévinas, si para ambos, para Heidegger y Blanchot, el arte no conduce hacia un mundo ideal, si para ambos hay algo así como una luz, una especie de inauguración que se abre con el arte, la definición de esta luz y los postulados que a partir de ella se establecen son radicalmente diferentes. «Luz que para Heidegger viene de lo alto, creando el mundo, fundando el lugar. Negra luz para Blanchot, noche que

¹ *Ibid.*, p. 41.

² Heidegger indica así la referencia a una morada: « Con esta ausencia el mundo ha quedado privado de fundamento, en el sentido de “aquello que funda”. Originalmente *abismo* [*Abgrund*] significa el suelo y el fundamento hacia el cual – siendo lo más inferior – se inclina algo como en una pendiente; sin embargo, en la discusión que sigue pensaremos el sufijo *ab-* como la total ausencia de fundamento. El fundamento es el suelo donde se puede estar arraigado y erguido; la era del mundo que carezca de este fundamento pende en el abismo. Suponiendo que a estos tiempos de penuria aún les queda reservado algún cambio, sólo llegará si el mundo da un giro a partir del fundamento, lo que significa, evidentemente, cambiar a partir del abismo. En esta era que es la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo, pero para ello es necesario que algunos intenten llegar hasta ese abismo.» (Heidegger, M., *¿Para qué poetas?*, trad. de Paulina Rivero Weber, México D.F., Universidad Autónoma de México, 2004, p. 14-15)

³ Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., pp. 41-42.

viene de abajo, luz que deshace el mundo reconduciéndolo a su origen, a la reverberación, a la murmuración, al rumor incesante»¹.

Si tanto para Heidegger como para Blanchot la obra no puede más que proceder de un «origen que siempre nos precede», para el primero éste corresponde al abismo, inagotable pero fecundo, del ser. La verdad que para Heidegger es el acto por el cual el ente entra en la presencia, es asimismo un acontecimiento que disimulado cae en el olvido sin estar por ello condenado a él. La poesía, «relato del desocultamiento del ente», da y retira, permite lo decible al mismo tiempo que trae lo indecible al lenguaje. La poesía tiene como tarea la verdad, ella la hace posible. Recordemos las palabras de Heidegger que pronuncia en *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

«Ahora bien, desde el momento en que lo dioses son nombrados de modo originario y la esencia de las cosas llega a la palabra para que las cosas puedan empezar a brillar, en la medida en que esto es verdaderamente así, el existir del hombre se introduce en una sólida relación y se sitúa sobre un fundamento. El decir del poeta no es sólo fundación en el sentido de un ofrecimiento libre, sino también y en paralelo en el sentido de una firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento.»²

Para Blanchot, en cambio, este origen reenvía al espacio de lo neutro, al espacio de la reiteración donde impera el desastre. La obra está destinada al fracaso, lo que en ella se disimula apareciendo es un vacío neutro e infecundo. Esa primera vez que inaugura el poeta se vuelve así repetición, un dar vueltas, la «experiencia del recomenzar».

La dialéctica, la fenomenología, la ontología, apartan la pregunta fundamental que es la pregunta que no puede ser recibida como tal sino que reenvía de nuevo a un no-saber, hacia «lo que desvía – y se desvía », a un no-sentido, a un sentido ausente que no por ello es ausencia de sentido sino que en él, al imponerse la relación con lo desconocido, conduce de nuevo a lo desconocido por los caminos de la errancia y de la repetición. Esta pregunta que Blanchot denomina «la pregunta más profunda – o la cuestión de lo neutro»³ significa confiarse al intervalo de la desmesura de la noche por

¹ *Ibid.*, p. 43.

² Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 46.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 18.

la que Blanchot describía la experiencia excesiva que expulsaba al sujeto que la vivía. Una experiencia que siendo imposible de sostener sin metamorfoseándola, pues no acoge ni se abre, no implica necesariamente devolverla al orden del día sino que *exige* reservar lo que en ella hay de inaprensible alteridad. Esta experiencia imposible insiste como el lado oscuro de toda experiencia, en los intersticios del tiempo. La tarea que atañe al pensamiento ya no es solamente la de la experiencia de la noche, aquella por la que la literatura se señalaba como privilegiada pues en ella se impone la noche de la que se deriva una ambigüedad esencial, sino la de velar el sentido ausente y hacerse cargo de la llamada a un nuevo pensamiento: «pensar en neutro». Pensar en neutro significa salvaguardar por el pensamiento la función neutralizante, mantener la separación abierta, el diferir de toda diferencia. El pensamiento debe responder a la llamada que viene de la literatura exponiéndose a aquello que lo dispersa y le pone ante el mayor de los peligros: el carácter esencial de lo neutro como *désœuvrement*.

2. 3. Lo fragmentario, lo neutro: un redoblamiento del enigma.

Cuando Blanchot emprende la reflexión sobre lo fragmentario, en múltiples ocasiones lo hace recurriendo a la relación que ésta guarda con lo neutro, un término que sustantivado aparece, en el sentido específico que Blanchot le va a atribuir, a partir de 1958¹. Esta relación compleja entre lo fragmentario y lo neutro la encontramos bajo

¹ La primera vez que Blanchot utiliza la noción de lo neutro es en el artículo «L'étrange et l'étranger», publicado en *La Nouvelle Revue Française*, nº 70, octubre 1958, pp. 673-683. En el número dedicado a Blanchot de la revista *Archipiélago*, *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, nº 49 noviembre-diciembre 2001, pp. 80-86, este artículo ha sido traducido al español por Isidro Herrera. Blanchot afirma es este artículo: «En la extrañeza no hay seres que se sientan extranjeros o un angustioso extranjero que se revele en ellos, hay algo así como un “campo de fuerza” anónimo: del ser que se afirma sustrayéndose, que aparece desapareciendo, del ser que no es nunca ni una pura ausencia, y tampoco siquiera del ser que no sería ni esto ni aquello, es decir, neutro, sino la neutralidad del ser o la neutralidad como ser.» (pp. 85-86). En una nota a pie de página Blanchot pone en relación a Lévinas con Heidegger, en referencia a un artículo publicado por Lévinas en 1957. Éste es el mismo al que Blanchot recurre en el artículo que hemos comentado en el desarrollo de la Revista Internacional titulado «La Conquista del espacio», en el que Blanchot concluía que la verdad era necesariamente nómada, criticando abiertamente la filosofía de Heidegger como una filosofía del arraigamiento, siguiendo en esto a Lévinas. La nota, que recupera esta reflexión, indica lo siguiente: «En un importante ensayo publicado por la *Revue de Métaphysique et de Morale* (nº 3, 1957), Emmanuel Lévinas ha afirmado que el Ser de Heidegger es Neutro. El Ser no es un ente, ni el todo de lo que es. El Ser no es Dios, un trascendente personal, a pesar de los esfuerzos cristianos por apropiarse de esta filosofía. Heidegger “pone por encima del hombre un Neutro” “que esclarece y manda sobre el pensamiento y lo hace inteligible”. Sin embargo, ¿no se trata de un Neutro un poco vergonzoso? Incluso si el olvido del ser es en cierta manera esencial para la experiencia del ser, quien carga con la realidad de la alienación es el olvido, al dejar al Ser en su pureza oscura de apoteosis. La filosofía de Heidegger no es una filosofía del desarraigo, sino del arraigo. Lévinas escribe esto, que es

diferentes fórmulas. A propósito de la poesía de René Char, nos indica que ésta nos enseña a «mantener juntos, como un vocablo redoblado, lo fragmentario lo neutro, incluso si ese redoblamiento es también un redoblamiento de enigma»¹. En *El paso (no) más allá* encontramos esta misma reflexión: «Pensar lo fragmentario, pensarlo en relación con lo neutro, como si ambos se pronunciasen juntos, sin comunidad de presencia y como fuera el uno del otro»². Asimismo, la tercera sección de *La conversación infinita*, titulada «La ausencia del libro», tiene como subtítulo «Lo neutro, lo fragmentario». Como vemos, lo neutro es pensado junto a lo fragmentario, lo fragmentario junto a lo neutro, sin que por ello formen una “comunidad de presencia”. En *La escritura del desastre* podemos leer:

«♦ Aquellos nombres, lugares de la dislocación, los cuatro vientos de la ausencia de espíritu soplando desde ninguna parte: el pensamiento, cuando éste, mediante la escritura, se deja desligar hasta lo fragmentario. Afuera.

penetrante: “Se trata de una existencia que se acepta como algo natural, para que su sitio al sol, su suelo, su *lugar* orienten toda significación. Se trata de un *existir* pagano. El Ser le manda que sea constructor y cultivador, en el seno de un paisaje familiar, sobre una tierra materna [...]”. Añado que el pensamiento de Lévinas se separa radicalmente de la experiencia de lo otro como neutro.» (p. 86). Esta acotación no da cuenta sin embargo de cuál es la posición de Lévinas sobre ese “neutro” que aparecerá de manera constante a partir de este momento en los escritos de Blanchot, ni de cómo Blanchot se distancia de lo “neutro” formulado por Heidegger y también por Lévinas. Lévinas mantiene en 1961, en *Totalidad e infinito*, que la obra crítica de Blanchot ha contribuido a hacer surgir esa «neutralidad impersonal» que se encuentra en la filosofía de Heidegger y Hegel y que conduce a un «materialismo vergonzoso». Materialismo que define como aquello que sitúa lo neutro del ser por encima del ente, como un «Logos que no es verbo de nadie», oponiéndolo al rostro como «fuente donde todo sentido aparece» y que se juega en «la relación entre los hombres» y no entre el Cielo y la Tierra como afirmaba Heidegger. En 1975, Lévinas vuelve a referirse a lo neutro en Blanchot afirmando que, fuera del movimiento dialéctico, lo neutro «no es alguien o algo», no es más que un «tercio excluso que, hablando con propiedad, incluso no es» (Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., p. 72), en lo que podemos entender una diferencia respecto al ser heideggeriano. En este tercio excluso al que se refiere Lévinas podemos encontrar aquello que separa la filosofía lévinasiana de la postura de Blanchot en referencia a lo otro y a la relación que lo neutro impone con el otro: este tercio que Lévinas define como “excluso”, para Blanchot es el tercio siempre “incluso”, aquello que vuelve la relación con el otro infinita, que impide tanto una pura trascendencia como una alteridad pura. En 1963, Blanchot escribe, separándose de Heidegger y criticando el postulado —crítica que, como hemos visto, se repite en múltiples escritos— del ser como luz, iluminación, abertura a la claridad, relación con la verdad, siguiendo así la crítica de Lévinas: «La diferencia del ser y el ente, diferencia que no es una diferencia teológica de lo Trascendente y de lo finito (a la vez menos absoluta y más original que ésta), diferencia que es también muy distinta de la diferencia del existente y de su manera de existir, parece convocar al pensamiento y al lenguaje a reconocer en el *Sein* una palabra fundamental para lo neutro, es decir, que hay que pensar en neutro. Pero hay que rectificar de inmediato y decir que la dignidad que se concede al ser en la convocatoria que nos vendría de él, todo lo que acerca en una forma ambigua al ser de lo divino, la correspondencia del *Sein* y el *Dasein*, el hecho providencial de que ser y comprensión del ser van juntos, siendo el ser lo que se aclara, se abre y se destina al ente que se hace abertura de claridad, en suma, esta relación del *Sein* con la verdad, velamiento que se desvela en la presencia de *luz*, todo ello no nos dispone a la busca del neutro tal como lo implica lo desconocido.» (Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 381, nota 2)

¹ *Ibid.*, p. 481 (traducción ligeramente modificada).

² Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 73.

Neutro. Desastre. Retorno. Nombres que ciertamente no forman sistema y, en lo que tienen de abrupto a la manera de un nombre propio que no designa a nadie, deslizan fuera de todo sentido posible sin que este deslizamiento haga sentido, dejando solamente un entre-luz deslizante que no ilumina nada, tampoco ese fuera de sentido cuyo límite no se indica.»¹

Lo fragmentario es insuflado por lo neutro, sin que por ello lo neutro quede restringido por lo fragmentario, ni lo fragmentario pueda ser descrito como una categoría de lo neutro. Al igual que Blanchot afirma que «lo desconocido siempre se piensa en neutro » o que « lo desconocido es un neutro», lo fragmentario no puede llegar a ser pensado si no es “en neutro”, es decir, pensado desde la indeterminación de un fondo que no determina ningún sentido, ni siquiera el de un sentido ausente.

El término “neutro” procede de la palabra latina *neuter*, “*ne uter*” – de “*ne*”, partícula de negación, y “*uter*”, pronombre relativo que significa “el de los dos que”, y que juntos significarían “ni lo uno ni lo otro”. En *Demeure*, Derrida enfatiza el carácter no dialéctico de lo neutro y la importancia de esta nueva lógica en la obra de Blanchot:

«[...] la matriz lógica y textual de todo el corpus, si se puede decir, de Blanchot es que esta ligereza del “sin”, el pensamiento del “x sin x”, viene a firmar, confirmar o contrafirmar, reuniéndolo, la experiencia de lo neutro como *neuter*, *ni-ni*. [...] Podemos convocar aquí todos los textos de Blanchot sobre lo neutro – el *ni-ni* más allá de la dialéctica, por supuesto, pero también más allá de la gramática negativa que la palabra neutro que, “*ne uter*”, parecería indicar -. Lo neutro es la experiencia o la pasión de un pensamiento que no puede detenerse en ninguno de los opuestos sin poder tampoco superar la oposición – ni esto ni aquello»².

En primer lugar, a partir de lo neutro, a la vez que no se determina sentido alguno, sin que el sentido ausente pueda suplir al no sentido, una exigencia se desprende, una cierta fidelidad a lo neutro es requerida desde el ámbito de la escritura o del discurso. Por otra parte, ante lo neutro, por el poder de desarraigo y el lugar de indecisión que impone, debe arrancar de todo centro fijo, el de una consciencia o el de

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 95.

² Derrida, J., *Demeure*, op. cit., pp. 120-121.

un sí mismo, debiendo así responder ante, o de, una alteridad. Respecto al primer punto, podemos encontrar una relación entre lo fragmentario y lo neutro: lo fragmentario no son sólo los fragmentos, como tampoco lo neutro es sólo un género gramatical.

La relación entre los fragmentos que se definen por su forma inacabada o aquellos que por su forma breve y cerrada tienden a denominarse aforismos, no señalan lo fragmentario. Lo fragmentario no está ligado al fragmento, sino a ese tipo de fragmento que, «exigiendo una discontinuidad esencial que libera al pensamiento de ser sólo pensamiento en vista de la unidad»¹, impone una continuidad circular que repite la repetición y así la deja sin origen, inidentificable. El fragmento no es una obra breve, es lo interminable, lo que no tiene fin posible. Por ello, nos indica Blanchot, esas formas que normalmente identificamos como fragmentarias, se encuentran lejos de lo que lo fragmentario enuncia.

«Lo fragmentario se enuncia, quizás, mejor en un lenguaje que no lo reconoce. Fragmentario: que no quiere decir ni el fragmento, parte de un todo, ni lo fragmentario en sí mismo. El aforismo, la sentencia, la máxima, cita, pensamientos, temas, células verbales están quizás más lejos de él que el discurso infinitamente continuo cuyo contenido es “su propia continuidad”, continuidad que no está segura de sí misma más que mostrándose como circular y sometándose, con dicho giro, al preliminar de un retorno cuya ley está afuera, afuera que es fuera-de-ley.»²

Del mismo modo, ese tercer género que denominamos neutro, no limita lo neutro, como el fragmento tampoco limita lo fragmentario. Lo neutro, «*como género y categoría, nos orienta hacia algo distinto, lo aliquid que lleva su marca*»³. Lo neutro no se limita a un género gramatical. «Lo neutro es aquello que no se distribuye en ningún género: lo no general, lo no genérico, así como lo no particular.»⁴.

No sin cierta ironía, en el artículo «René Char y el pensamiento de lo neutro», en la última parte que viene anunciada por el término “Paréntesis” seguido de dos puntos y que abre una reflexión sobre lo neutro escrita en cursiva, compuesta por fragmentos

¹ «Dossier de “La Revue Internationale”», *Revue Lignes*, N° 11, Septembre 1990, pp. 187-188.

² Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 74.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 386.

⁴ *Ibid.*, p. 380.

precedidos del símbolo redoblado “ $\pm \pm$ ”¹, Blanchot se refiere a esas operaciones por las que se quiere destacar lo neutro: las cursivas, los paréntesis, las comillas, los guiones, e incluso la cruz de San Andrés que Heidegger proponía que debía cubrir los términos “ser” y “nada”.

*«La cursiva que usaban los surrealistas, seña de autoridad y de decisión, estaría, en cuanto al neutro se refiere, bastante fuera de lugar, aunque la puesta entre paréntesis o entre guiones o bajo la demasiado visible cruz de San Andrés, con únicamente más hipocresía, no tienen quizá otro efecto. Digamos, entonces, que la operación de puesta entre paréntesis no llega a permitir que en ella se cumpla lo neutro, pero respondería no obstante a una de las fullerías de lo neutro, a su “ironía”.»*²

El término neutro se perfila como un término inconveniente cada vez que se trata de restringirlo a una forma gramatical o a los gestos por los que se trata de resaltar un sentido diferente del corriente. Si éste es el rastro que deja lo neutro, sin embargo lo neutro parece neutralizar de nuevo su huella, haciendo de ella el desvío que se desvía de sí o de cualquier otro sentido final. En este sentido, lo neutro no deja de ser presentado de forma paradójica: no puede presentarse fuera del lenguaje, en él se presenta, en él tiene lugar y en él encuentra su lugar, pero su lugar desplaza todo ordenamiento del lenguaje como discurso, ejerciendo así un desplazamiento del lugar como centro fijo y estable, dando lugar a la escritura fragmentaria. Su forma parece no poder ser aprendida más que de un modo negativo, incluso su definición parece apoyarse en una aproximación por la que más que definirse positivamente, lo hace en negativo, diciendo lo que no es respecto al sistema de oposiciones que rige el pensamiento occidental. «Toda la historia de la filosofía podría ser considerada como un esfuerzo por dominar lo neutro o por recusarlo, y así se lo rechaza continuamente de nuestros lenguajes y de nuestras verdades»³, afirmará Blanchot criticando las líneas filosóficas, y en concreto la ontológica. Una nueva aproximación, que no sea meramente negativa, requiere este pensamiento de lo neutro y esto sólo sería posible si se deja de lado toda forma de

¹ El “más/menos”, en lógica o matemáticas, se utiliza para indicar que la proposición o el valor que le sigue puede ser tanto positivo como negativo. Este símbolo también se utiliza para señalar el intervalo de valores que puede tomar un dato, la desviación o el margen de error e, incluso, una identidad doble, a la vez positiva y negativa.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 387.

³ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 203.

relación con la unidad y la presencia. La pregunta por el ser no conduce a lo neutro, lo neutro no viene después la cuestión primera: la cuestión del ser, como expresamente lo indica Blanchot. Lo neutro «no pertenece tampoco a ninguna interrogación a la que pudiera preceder la cuestión del ser, tal y como a ella nos conducen tantas reflexiones contemporáneas. El ser no es un neutro, no es más que una pantalla para lo neutro.»¹

Una vez fuera de la lógica negativa, lo neutro aparece como una afirmación redoblada, señalando la forma espectral por la que comienza, recomienza, todo relato. Del fondo oscuro, aquel de la noche o del afuera, donde reina el no-sentido o el sentido ausente, emerge un sentido duplicado, doblemente afirmado como un eco que impide saber de dónde procede. Blanchot afirma así a la vez: lo neutro «*no falta nunca*», «*la falta es su marca*». Si se puede llegar a afirmar que el sentido es posible gracias a lo neutro, esto podría mantenerse solamente si lo neutro permanece en un juego doble respecto al sentido, «*rondando la posibilidad de sentido y sinsentido por el apartamiento invisible de una diferencia*»². La literatura está sujeta a esta perversión, una perversión que «*libera el sentido como fantasma*», «*como si lo propio de la literatura fuese ser espectral*», «*no porque fuera acosada por sí misma*», como cuando decimos que la literatura siempre excede a la literatura, «*sino porque llevara consigo eso previo a todo sentido que sería su obsesión*»³.

Lo neutro es «una amenaza y un escándalo para el pensamiento»⁴. Si lo visible y lo invisible son las medidas del saber, «pensar o hablar en neutro es pensar o hablar aparte de todo visible y de todo invisible, es decir, en términos que no dependen de la posibilidad»⁵. El pensamiento desligado de la unidad y, en este sentido, necesariamente fragmentario, está marcado, atravesado por lo neutro por cuanto siempre se encuentra separado de sí.

«Lo neutro no es único, ni tiende a lo único, nos vuelve no ya hacia lo que se asemeja, sino también hacia lo que dispersa; no hacia lo que une, sino quizá a lo que desune; no hacia la obra sino hacia la ociosidad [*désœuvrement*], volviéndonos hacia lo que desvía y se desvía, de forma que el punto central, hacia el que parece que al escribir se nos atrae, no sería más que la ausencia del

¹ *Ibid.*

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 387.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 380.

⁵ *Ibid.*, p. 384..

centro, la falta de origen. Escribir bajo la presión de lo neutro: escribir como en dirección de lo desconocido. Eso no significa decir lo indecible, contar lo inenarrable, hacer memoria de lo inmemorable, sino preparar el lenguaje para una radical y discreta mutación»¹.

Por lo descrito hasta ahora, vemos cómo lo neutro es pervertido cada vez que iniciamos una frase como “lo neutro *es*” o cada vez que tratamos de determinarlo a partir de otro concepto, por mucho que ese otro concepto señale hacia lo indeterminado. “Lo neutro como desconocido, sea o no sea, no podría encontrar ahí su determinación”², apunta Blanchot. Lo neutro se mantiene aparte de la unidad, tanto dialéctica como de la reflexión heideggeriana del ser y la pre-compresión de éste. Es respecto a la diferencia con el ser cómo Blanchot propone el espacio específico de lo neutro. Junto a lo neutro, lo fragmentario, el desastre, el retorno, la diferencia y también la alteridad conforman la irreductibilidad ante lo reducción a lo Mismo. Respecto al segundo punto, si lo neutro se mantiene apartado de la pregunta por el ser, si incluso esta pregunta por el ser desvía de lo neutro o es una “pantalla” para lo neutro, ¿no nos está indicando Blanchot que ese espacio de la diferencia, de la interrupción, de la irreductibilidad es análogo al de la relación con la alteridad que se experimenta frente a *autrui*, que es, de hecho, la posibilidad de la relación con *autrui*? Blanchot afirma: «el misterio de lo neutro pasa quizá por prójimo [*autrui*] y nos remite a él»³, o «*autrui* es un nombre esencialmente neutro»⁴. En *autrui* Blanchot reconoce una implicación ética estrechamente relacionada con el pensamiento de lo neutro. Sin embargo, impone a esta afirmación una torsión radical en relación con la interpretación de Lévinas. La aparición o la irrupción de *autrui* que en teoría lévinasiana parte de la epifanía del rostro es, precisamente, lo que marca la salida del espacio de lo neutro a la vez que abre la significación. En Blanchot, lo neutro es la imposibilidad de una tal epifanía (ver en la siguiente parte), que no obstante, abriría a la llamada ética.

De este modo, a partir de lo neutro, parecen abrirse dos vías: la de una búsqueda de un lenguaje que permita acoger lo otro: la escritura fragmentaria; y la de una responsabilidad frente a lo “absolutamente otro” que profiere una llamada a la que no se

¹ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 204.

² *Ibid.*

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 90.

⁴ *Ibid.*

tiene el poder de dar respuesta: la relación ética. Ambas vías parecen no obstante confluir en preguntas tales como: ¿qué tipo de palabras podrían preservar esta alteridad?, “¿con palabras de qué clase?”¹

«Una de las preguntas planteadas al lenguaje de la busca está ligado a esa exigencia de discontinuidad. ¿Cómo hablar de modo que el habla sea esencialmente plural? ¿Cómo puede afirmarse la busca de un habla plural, que no esté fundada en la igualdad y la desigualdad, ni en el predominio y la subordinación, ni en mutualidad recíproca, sino en disimetría e irreversibilidad, de manera que, entre dos hablas, siempre esté implicada una relación de infinitud como movimiento de la significación misma? O bien incluso, ¿cómo escribir de tal modo que la continuidad del movimiento de la escritura pueda dejar intervenir, fundamentalmente, la interrupción como sentido y la ruptura como forma?»²

La búsqueda de una forma que dé cabida a esta “interrupción” y a esta “ruptura” es especialmente notable en los artículos de *La conversación infinita*, una forma que podemos ver prolongada en *El Paso (no) más allá* y en *La escritura del desastre*. La forma fragmentaria, las conversaciones, la utilización de cursivas, la inserción de textos narrativos, se hacen eco de esta exigencia. Pero esta exigencia no sólo es formal. Acoger lo neutro implica la entrada a una exterioridad donde no cabe ningún horizonte común ni ninguna posibilidad de reunión en torno a una totalidad, ya sea objetiva o subjetiva. Implica, en todos los sentidos, un fuera de sí instalado ante la irreductible alteridad.

Si lo neutro es lo que se desvía de lo único, lo que dispersa, lo que desune deshaciendo la obra, la relación con lo neutro implica una relación infinita donde ésta nunca concluye. Este movimiento infinito que separa poniendo en relación es el movimiento de la significación misma, es el movimiento de la relación sin relación que pasaremos a observar cómo se produce entre los hablantes en el modo de la conversación.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 94.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 8.

III. «UNA RELACIÓN DE INFINITUD COMO MOVIMIENTO DE LA SIGNIFICACIÓN MISMA»

3.1 Nunca un solo hablante.

El final de uno de los artículos recopilados en *La conversación infinita* sobre Kafka, titulado «El puente de madera» y que como subtítulo lleva «La repetición, lo neutro», nos indica la importancia del diálogo en esa búsqueda de una escritura donde acoger la infinitud de la disimetría, la interrupción, la ruptura, que en la continuidad de la escritura nos hace oscilar de una voz a otra. A la vez que Blanchot indica que *al menos* deben ser dos voces las que intervengan para llegar a “nombrar” lo neutro, mostrará que la necesidad de una pluralidad de voces viene dada por el carácter de lo impropio, o más allá de lo impropio, de lo irreductible e inapropiable, de la alteridad, del otro, el habla de lo extraño, exterior a cualquier identificación.

«Queda que si *El castillo* contiene en sí como su centro (y la ausencia de todo centro), lo que llamamos neutro, el hecho de nombrarlo no puede quedar en absoluto sin consecuencias. ¿Por qué ese nombre?

*

“ - ¿Por qué ese nombre? ¿Es exactamente un nombre?

-¿Sería una figura?

-Entonces una figura que sólo figura ese nombre.

-¿Y por qué un solo hablante, una sola habla nunca pueden lograr, a pesar de las apariencias, nombrarlo? Hay que ser al menos dos para decirlo.

-Lo sé. Es preciso que seamos dos.

-Pero, ¿por qué dos? ¿Por qué dos habas para decir una misma cosa?

-Es que quien la dice es siempre el otro.»¹

¹ *Ibid.*, p. 510.

La figura del autor único se vuelve fuertemente ambigua en estos numerosos escritos en forma de conversación entre varias voces. En muchos de ellos encontramos una voz que pregunta y otra que responde. A veces parecen complementarse, mas en un esfuerzo por interrogar juntos y no tanto por una búsqueda de acuerdo. En otras ocasiones, la *otra voz* propone una objeción o señala una dificultad imponiendo un desvío o una vuelta sobre lo dicho desde una nueva perspectiva. Tanto en una como en otra, la escritura lineal queda de nuevo fragmentada por el intervalo entre estas voces, señalando la necesidad, para el habla, de la diferencia que viene a interrumpir la palabra autoritaria que se quiere única, continua y última. La voz plural queda, tomando la forma de la conversación, de nuevo subrayada bajo la marca de lo neutro – como la escritura por fragmentos en relación con lo fragmentario, o las diferentes marcas a las que Blanchot aludía, y a las que recurre, para marcar el desvío por el que, tratando de indicar lo neutro, se cae bajo su trampa e ironía¹ (la cual consiste en que lo neutro está «siempre separado de lo neutro por lo neutro»²) -. Ese profundo espacio de dispersión y asimetría que es lo neutro - siempre ajeno a la identidad, a la unidad y a la presencia – sólo puede ser alcanzado desde la diferencia de un habla que viene de fuera y que impone un “fuera de” en el interior de éste, en el tiempo de la interrupción, donde quién habla es siempre otro diferente de sí.

Desde el primer artículo que Blanchot publica bajo esta forma – el importante artículo «Hablar no es ver» publicado en 1960 – se abre un tipo de conversación (no queríamos determinarlo como diálogo para que no se interprete como la transacción de un *logos* que trascurriría en el intervalo entre los hablantes) donde interviene lo neutro entre las dos voces, confiriéndolas la pluralidad del habla, su interrupción ininterrumpida: «si hay este vaivén de palabras entre nosotros dos, que sólo somos la necesidad de ese vaivén, es quizá para evitar la detención de una última palabra.»³

La conversación se vuelve en algunas de estas conversaciones el tema de conversación. Así, en «A rose is a rose...», partiendo de la idea de Alain de que los verdaderos pensamientos no se desarrollan, se propone un pensamiento que, en vez de encadenarse, se construya a través de afirmaciones separadas. No desarrollar implica

¹ En las páginas que Blanchot añade en este mismo libro al artículo dialogado «La relación del tercer género (El hombre sin horizonte)», p. 91, afirma: «A mi vez escucho estas dos voces, sin estar cerca ni de una ni de otra, siendo, no obstante, una de ellas y no siendo la otra en tanto en cuanto yo [*je*] no soy yo [*moi*] – y, así, de una a otra, interrumpiéndome de un modo que disimula (sólo simula) la interrupción decisiva. De esta interrupción que se vuelve relación infinita en el habla, ¿cómo fingir que se acoge la fuerza enigmática que viene de ella y que traicionamos por nuestros medios insuficientes?»

² *Ibid.*, p. 388.

³ *Ibid.*, pp. 418.

desenmascarar las reglas de la «coacción cultural y social» que se establecen sobre la base de la coherencia, el razonamiento, el orden común o la progresión metódica que Blanchot relaciona con el discurso político. Este discurso que busca el denominador común sobre el que se sustenta la aspiración a un “Estado universal”, reproduce en realidad lo «arbitrario en determinado estado de cosas político»¹. Por ello Blanchot propone: «Los verdaderos pensamientos preguntan, y preguntar es pensar interrumpiéndose»². A esta afirmación le precede una vuelta sobre el pensamiento del rechazo, aquel que habíamos visto ligado a la propuesta de un pensamiento crítico ante la actualidad política y a la necesidad de una aproximación indirecta a los acontecimientos: «Los verdaderos pensamientos son pensamientos de rechazo, rechazo del pensamiento natural, del orden legal y económico, el que se impone como una segunda naturaleza, de la espontaneidad que es un movimiento de costumbre, sin busca, sin precaución, y que pretende ser un movimiento de libertad.»³ A diferencia de los discursos que intentan llegar a decir la última palabra y que hablan como si fuesen únicos en su integridad, con la «razón que quiere comprender todo en su desarrollo», otro tipo de habla es posible, y ésta implica siempre, necesariamente, dejar un lugar al otro, implica, por ello, la conversación:

«El habla que, por el contrario, no se desarrolla ha renunciado desde el principio a la última palabra, o bien porque ésta se suponga que ésta ya ha sido pronunciada, o bien porque hablar sea reconocer que el habla es necesariamente plural, fragmentaria, capaz de mantener siempre, más allá de la unificación, la diferencia. Alguien dice algo y se queda ahí: esto significa que alguien más tiene derecho a hablar y que hay que hacerle sitio en el discurso.»⁴

En este artículo, a esta voz le sigue otra que narra, en forma de recuerdo, una conversación entre dos hombres. En ella, uno de los personajes expresaba una idea y el otro respondía utilizando casi los mismos términos. Este redoblamiento, dice, «constituye el más fuerte de los diálogos; ahí, nada es desarrollado, ni opuesto, ni modificado». Y esto, gracias a la diferencia infinita entre esas dos hablas y no debido al acuerdo o a la adhesión «porque lo que él había dicho en cuanto “Yo” en primera

¹ *Ibid.*, p. 436.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 437.

persona es como si lo hubiera expresado de nuevo en cuanto que “prójimo” [*autrui*], y hubiere sido llevado así a lo desconocido mismo de su pensamiento, allí donde éste, sin alterarse, se convertía en pensamiento absolutamente otro»¹. «Pensamiento intercambiado», responde la otra voz. «Pensamiento sobre todo sustraído al intercambio», replica el otro. En esta repetición se produce un movimiento ajeno al intercambio en la medida en que no afirma ni niega el primero, no le añade ni le resta credibilidad, no hay un encuentro como fusión de opiniones. De este modo se nos presenta un espacio diferente al de la intersubjetividad. La repetición no es repetición de lo mismo en cuanto que idéntico. Lo que se repite dice que lo mismo difiere de sí hasta volverse lo otro por el intervalo de una diferencia. En este sentido, «volverse juntos hacia el infinito de un habla» es exponerse a la más alta imposibilidad de intercambio como también a la mayor posibilidad de éste como medida de lo incomensurable e inapropiable, lo que abre así a una conversación infinita, sin horizonte.

Sobre esta dimensión de lo que significa «volverse *juntos*», Blanchot se detendrá en el artículo «La interrupción» de una manera más exhaustiva de lo que lo había hecho anteriormente². La descripción más fiel y simple de toda conversación podría ser aquella que Blanchot enuncia en las primeras líneas de este texto: «cuando dos hombres hablan juntos, no hablan juntos, sino por turno»³. Lo que a primera vista podría parecer lo más obvio – la pausa, la interrupción, el intervalo entre los interlocutores-, ha sido también lo delegado o subordinado de la conversación según esta aproximación que propone Blanchot. En toda conversación se da la necesidad del intervalo entre los hablantes, ya sea para confirmar, negar o desarrollar la conversación. Ante esto, toda conversación puede tomar dos direcciones muy diferentes: la primera correspondería a la exigencia dialéctica por la cual cada interlocutor se va turnando en vista al intercambio. Aquí, la pausa no es más que la respiración que contribuye a un solo objetivo: «interrumpirse para oírse y entenderse», para despejar «el sentido común

¹ *Ibid.*, p. 438.

² En *El libro por venir*, Blanchot analiza el diálogo a través de la obra de Malraux, Henry James y Kafka en cuanto que representantes de las tres direcciones del diálogo novelístico moderno. Partiendo del diálogo socrático, aquel que procedía de la certeza de que el diálogo se opone a la violencia, en Malraux, Blanchot encuentra la misma estructura a pesar de que se conduzca por medio de la discusión pues en ella se espera una coherencia última. En James, el diálogo permite introducir como una tercera voz la oscuridad o misterio que planea en sus textos pero para conducirlo finalmente a la unión de lo que de otro modo quedaría separado. Por el contrario, en Kafka no hay aproximación sino distancia. Así todo, « sería un error considerar que el espacio oscilante y helado, introducido por Kafka entre las palabras que conversan, no hace más que destruir la conversación. El objetivo sigue siendo la unidad. » Blanchot, M., *El libro por venir*, op. cit., p. 189.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 93.

como horizonte». Si este primer tipo de conversación está determinado por la pausa que permite el intercambio, el segundo Blanchot lo hará recaer sobre la espera en cuanto que medida inmensurable de la distancia infinita y, por ello, irreductible, no anticipable. En esta modalidad de conversación ya no se persigue la unificación o lo común, tampoco consiste en que se ponga en juego esa “parte oscura” que escapa al conocimiento mutuo, sino que la conversación tiene lugar a partir de la distancia infinita que frente al otro toma la forma de una fisura o intervalo, siendo la conversación entonces aquello que exige la relación a partir de «todo cuanto me separa del otro, es decir, el otro en la medida en que estoy infinitamente separado de él»¹. Esta última forma de conversación da lugar a otras tantas formas y tan “perversas” que ni siquiera se dejan separar puesto que señalan hacia una profunda ambigüedad. No obstante, habiendo advertido esa profunda ambigüedad que dificulta una clasificación, Blanchot distinguirá tres: «una donde el vacío se convierte en obra – otra donde el vacío es cansancio, desgracia – y otra, la última, la hiperbólica, donde se indica la desobra [*désœuvrement*] (quizá el pensamiento)»². Esta triple división, que podríamos pensar que obedece sólo a la forma de la conversación no dialéctica, recoge sin embargo también el juego que atiende a la dialéctica (la primera modalidad) debido precisamente a la ambigüedad sobre la que se sustenta la decisión de esta triple diferencia. Blanchot explica, merced a la intervención necesaria de la interrupción, es decir, del tiempo del suspenso, la razón de esta inclusión de la dialéctica:

«Cuando dos personas hablan, el silencio que les permite, al hablar juntas, hablar por turno, todavía no es más que la pausa alternada del primer grado [aquel que decíamos que atendía a la unidad y que correspondía a la dialéctica], pero ya y además, en esta alternancia, puede estar trabajando la interrupción por la cual se indica lo desconocido. Y hay algo más grave. Cuando el poder de hablar se interrumpe, no se sabe, nunca se puede saber, a las claras qué está actuando.»³

Aquello que no se puede saber es si se trata de «la interrupción que permite el intercambio, o la que suspende el habla para restaurarla en otro ámbito, o la interrupción

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 97.

negadora que, lejos de ser el habla que toma aliento y respira, pretende – si es posible – asfixiarla y destruirla como para siempre»¹. No se puede saber a cuál, de las tres divisiones que se habían establecido, corresponde, puesto que en todas ellas, aunque de manera diferente, se trata de sostener una relación con el otro a través de la interrupción (una interrupción, que es una *interrupción del ser* y donde el otro es una “alteridad” que recae bajo “el dominio de lo neutro”).

A pesar de ello, Blanchot continúa definiendo cada una en su especificidad. Respecto a la segunda, aquella que relacionaba con el cansancio y sobre la que nos detendremos en el capítulo que hemos llamado «La fatiga de la conversación», Blanchot afirma:

«Por ejemplo, cuando la interrupción es la del cansancio, del dolor o de la desgracia (formas del neutro), ¿sabemos de qué experiencia depende? ¿Podemos estar seguros de que, incluso siendo esterilizante, sea solamente estéril? No, no estamos seguros (lo cual, además, aumenta el cansancio y la desgracia). Presentimos, por otra parte, que si el dolor (o el cansancio y la desgracia) excava entre los seres un vacío infinito, este vacío es quizá lo que más importase, dejándolo vacío, conducir hasta la expresión, hasta el extremo de que hablar por cansancio, dolor o desgracia, pudiera ser hablar según la dimensión del lenguaje en su infinitud.»²

La tercera dimensión, que acorde a la división habría que denominar hiperbólica, señalaría aquella donde la interrupción no es ya el vacío que se convierte en obra, ni el vacío interminable del cansancio, sino la interrupción «absoluta y absolutamente neutra», aquella que no se mantiene en el interior del habla sino que sería exterior y anterior a cualquier “habla y silencio”. Esta exterioridad al habla no supone una entidad ajena al propio lenguaje, incognoscible o indecible. Esta interrupción o fractura, neutra por cuanto a la aprehensión se refiere, si decimos que no es intercambiable no por ello se mantiene inefable. Ella asedia el habla, hasta el punto en que se podría decir que ella abre todo habla. No se puede revelar por el habla, pero sin embargo ella la acoge. De ella procede, a ella vuelve y en ella pide su continuación, y es por ello que, en el habla,

¹ *Ibid.*.

² *Ibid.*

habla el afuera a la vez que habla lo se excluye de todo habla. En este sentido, Blanchot vuelve a preguntar:

«¿[...] no estaríamos obligados a preguntarnos si de tal interrupción -el propio salvajismo – no vendría una exigencia a la que habría que responder hablando, e incluso si hablar (escribir) no es todavía pretender involucrar el afuera de toda lengua en el lenguaje mismo, es decir, hablar en el interior de este Afuera, hablar según la medida de aquel “fuera de” que, estando en cualquier habla, también podría invertirse en lo que se excluye de todo hablar?»¹

Como vemos, la problemática de la interrupción señala hacia un afuera que como un murmullo anterior a toda enunciación indica la continuidad en el “interior” de la interrupción, un espacio inagotable. De él procede la imposibilidad de la interrupción como “última palabra”, lo que nos hace volvernos hacia una exigencia que vuelve al habla donde habla la diferencia como diferencia del habla, o la diferencia como habla.

3.2 La fatiga de la conversación.

A la breve nota que abre *La conversación infinita*, le sigue un relato² escrito de forma fragmentaria, en cursiva, donde cada fragmento, como ya hemos destacado respecto a este mismo libro, es introducido por el signo redoblado “±±”. La conversación misma - su posibilidad o su imposibilidad, su anterioridad, su duración, su espacialización - es el punto de partida de esta narración. «*La conversación empezó hace tiempo*», «*esta conversación será la última*», se afirma en los primeros párrafos señalando el anhelo de la interrupción (que sea la última) de lo ininterrumpido de una conversación que se extiende en un presente interminable. La anterioridad a la que se alude al final del primer párrafo indica la imposibilidad de señalar su origen o su motivación. Esta conversación no surge de un desacuerdo inicial: la conversación se *da*, da algo que decir, «*porque dicho acuerdo fue dado de antemano*», más allá de la voluntad de los interlocutores. Blanchot presenta así la escena de una conversación

¹ *Ibid.*, p. 98.

² Este breve relato fue publicado bajo el título de «*L'entretien infini*» en la revista *Nouvelle Revue Française*, nº159, pp. 385-401, en marzo de 1966.

entre dos hombres donde uno de ellos se dirige al encuentro del otro (todo indica que va a su casa pues es el otro quien le abre la puerta y le convida a pasar). El cansancio (*la fatigue*) que recorre toda la narración, es un sentimiento que comparten ambos sin que a través de él puedan aproximarse. El cansancio interrumpe o dificulta la comunicación, pero la interrumpe continuándola, como si se tratase de una “agonía interminable”. Debido a este cansancio, hablar se convierte en la mayor dificultad pues conduce hacia un hablar sin fin, en la doble acepción temporal y de finalidad.

El cansancio, tema principal de este breve relato, ya se anunciaba en los relatos anteriores de Blanchot. Aparecía, por lo general, como un agotamiento físico (imposibilidad de avanzar) o como una fatiga del habla que en las conversaciones ocupa el lugar del intervalo que rarifica las palabras que se dirigen al otro. En el desvío de este envío de palabras, se demandaba una repetición que conducía de nuevo al cansancio, siempre agudizándolo. Sin embargo, el cansancio no es en Blanchot objeto de una reflexión teórica – no hay ningún otro artículo donde podamos encontrar una referencia explícita al cansancio aparte del artículo comentado -. Por eso mismo, el lugar singular que ocupa este relato previo a la recopilación de los artículos, cuyo título fue «La conversación infinita», parece participar en la articulación entre las grandes temáticas que atraviesan esta obra: lo fragmentario, lo neutro, la relación con el otro, a la vez que anticiparía reflexiones posteriores como el desastre o el tiempo de la “pura pasividad”.

El cansancio extremo señala hacia el agotamiento, lo que acaba o gasta toda posibilidad de continuación. Cuando llega el agotamiento se pide descanso, el momento de la despreocupación. ¿Es posible esta interrupción, esta despreocupación, el descanso de o en la conversación infinita? Esta parece ser la pregunta que recorre este pequeño texto. «*“Estar cansado, ser indiferente, sin duda es lo mismo.” - “La indiferencia por tanto sería algo así como el sentido del cansancio.” - “Su verdad.” - “Su verdad cansada.”*»¹. La indiferencia señala hacia lo que no concierne, lo “no-concerniente” como se repite en varias ocasiones. El cansancio vendría así a retirar a los interlocutores de su lugar como preocupación por su lugar. Puesto que el “acontecimiento” (¿la conversación, el encuentro?) no les implica, el habla ha perdido ya la fuerza de la insistencia por hacerse escuchar – aunque no por ello deja de insistir -. Quien habla ahora es el cansancio, el agotamiento derivado del esfuerzo por interrumpir el acontecimiento, por interrumpir la conversación, pero que el cansancio, llegados a este

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. XX.

punto, impide encontrar las fuerzas para postergarla pues el cansancio mismo es ya el retraso de la conversación¹. «Hablar le cansa, es evidente. Sin embargo, si él no estuviese cansado, no (me) hablaría.»² El cansancio, la indiferencia, se define entonces como la posibilidad de hablar y de hablar al otro, como si sólo se pudiese hablar desde y hacia lo no-concerniente. No obstante, una pregunta resuena: «¿No nos hemos comprometidos juntos desde que nos conocimos?, ¿no estamos obligados a prestarnos ayuda como ante un mismo árbitro?» - “¿Comprometidos juntos?” - “Comprometidos en el mismo discurso.”³ Implicados así en lo no concerniente, en un habla que es exterior y que encierra a los personajes en esta conversación en un círculo que es “una línea interrumpida que se inscribe interrumpiéndose”, la forma del fragmento.

«± ± Sabes bien que la única ley, no hay otra, reposa en ese discurso único continuo universal que cada cual, ya sea que esté separado, unido a los demás, que hable o se calle, recibe, lleva consigo y mantiene gracias a un acuerdo íntimo anterior a cualquier decisión; acuerdo tal que lo confirma cualquier tentativa por repudiarlo, siempre promovida o querida por la voluntad misma del discurso, lo mismo que lo fortalece cualquier menoscabo y lo hace durar cualquier detención. - Lo sé. - Por tanto sabes que, cuando hablas de estas interrupciones durante las cuales se interrumpiría el habla, hablas de ellas, restituyéndolas de inmediato e incluso de antemano a la fuerza ininterrumpida del discurso. - Cuando ellas se producen, me callo. - Si se produjeran de tal modo que debieses callar cada vez, ya nunca podrías hablar de ellas. - Precisamente, no hablo de ellas. - ¿Y qué estás haciendo en este momento? - Digo que no hablo de ellas.»⁴

¹ Lévinas, en *De la existencia al existente*, dedica un capítulo a «El cansancio y el instante». Aquí podemos leer: «Cansarse es cansarse de ser. Y esto antes de toda interpretación, por medio de la plenitud concreta del cansancio. En su simplicidad y en su unidad y en su oscuridad de cansancio, éste es como un retraso que el existente aporta al existir. Y este retraso constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es relación entre un existente y ella misma. Ella es el surgimiento de un existente en la existencia. Y, a la inversa, este momento casi contradictorio en sí del presente en retraso consigo mismo no podría ser otra cosa sino el cansancio.» Lévinas, E., *De la existencia al existente*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006, p. 39.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. XIX.

³ *Ibid.*, p. XX.

⁴ *Ibid.*, p. XXV.

El cansancio puede parecer un término poco pertinente para el lenguaje filosófico e incluso para su práctica; para toda práctica, resulta impertinente. Así lo destaca Roland Barthes en el seminario sobre lo neutro impartido en el *Collège de France* en el curso 1977-1978¹. El tema del cansancio en relación con Blanchot es abordado en varias ocasiones en la obra de Barthes a pesar de que Blanchot no llegara a tematizarlo como tal. Prueba de este interés por el cansancio en relación con la obra de Blanchot, son estas líneas que se encuentran en *Fragments d'un discours amoureux*:

«Pero, ¿qué hacer con ese paquete de fatiga depositado delante de mí? ¿Qué quiere decir ese don? ¿Déjame? ¿Recógeme? Nadie responde pues, aquello que es dado, es precisamente *aquello que no responde*.

(En ninguna novela de amor he leído que un personaje esté cansado. Me ha hecho falta esperar a Blanchot para que alguien me hable del Cansancio.)»²

Volviendo al curso sobre lo neutro, Barthes indica que el cansancio respondería a la imagen - siguiendo aquella propuesta por Gide en *Cahiers de la Petite Dame* - de «un neumático que se desinfla». A través de esta imagen, Barthes resalta la idea de duración: lo que no deja de desinflarse: «es el infinito paradójico de la fatiga: proceso infinito del fin.»³; «El cansancio, proceso del fin sin fin»⁴, lo que no termina de acabar. Una relación que se instaura *entre*, entre lo ininterrumpido y lo que se interrumpe, entre lo continuo y la discontinuidad. Barthes cita a Blanchot: «No pido suprimir el cansancio. Pido ser reconducido a una región donde sea posible estar cansado.»⁵ El cansancio es para Barthes aquello que aleja del mundo del trabajo y que nunca podría ser reconocido por éste. En el mundo del trabajo, durante el día (por llevarlo a la

¹ Este seminario ha sido transcrito y publicado como libro en el 2002 y posteriormente ha sido incluido en las obras completas de este autor. En las primeras páginas podemos encontrar una definición de lo neutro, o de lo Neutro, como en todo momento es designado por Barthes: «Defino lo Neutro como aquello que desbarata el paradigma, o más bien llamo lo Neutro a todo aquello que desbarata el paradigma. Pues no defino una palabra; nombro una cosa: reúno bajo un nombre, que es aquí lo Neutro. ¿Qué es el paradigma? Es la oposición de dos términos virtuales de los cuales actualizo uno al hablar, para producir sentido.» Barthes, R., *Lo Neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Patricia Willson, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 51.

² Barthes, R., *Oeuvres Complètes*, tome V, París, Seuil, 2002, p. 564. Sin duda, en esta frase, hay elementos que podrían sorprender como el que las novelas de Blanchot sean descritas como “novelas de amor” o que Blanchot hable del “Cansancio”, con esa mayúscula que parece indicar que se trate de un concepto filosófico o de una desviación de su sentido corriente.

³ Barthes, R., *Lo Neutro*, op. cit., p. 63.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

terminología de Blanchot), hay una continua petición por ocupar un lugar determinado, por posicionarse frente o contra los otros: ese sería el cansancio al nivel del día.

«En la conversación, lo que está cuestionado es mi lugar respecto del lenguaje como performance de los otros: me cansa buscar (y no encontrar) mi lugar (conversación de desconocidos), pero esta fatiga se transforma (*cf.* rugby) si se me pide no que ocupe un lugar (en el juego) sino solamente que flote en un espacio → lugar ≠ espacio. → También, otra forma de fatiga: la de la “posición”, de la “relación con” [...] Fatiga: demandas de posición. El mundo actual está lleno de ellas (intervenciones, manifiestos, firmas, etc.), y es por eso que es tan cansador: dificultad para flotar, para cambiar de lugar. (Sin embargo, flotar, es decir, vivir un espacio sin fijarse en un lugar = actitud del cuerpo más descansada: baño, barco.)»¹

Sin embargo, el cansancio no es sólo lo negativo del reposo –como parece indicarse aquí – sino que también dice, además de la dificultad por encontrar un lugar, la imposibilidad de ocuparlo. Aquello que el cansancio dificulta, el lugar, la relación con, también, de alguna manera, lo favorece o, incluso, lo hace posible en su imposibilidad (la escritura). Blanchot afirmará cómo no es posible distinguir entre pensamiento y cansancio cuando en ambos se experimenta el mismo infinito. Cuando pensamiento y habla desaparecen uno en otro, es como si el cansancio desapareciera en el cansancio. A eso se le da el nombre de descanso.

«± ± Cuando él habla de cansancio, es difícil saber de qué habla. Admitamos que el cansancio haga la palabra menos exacta, el pensamiento menos hablante y la comunicación más difícil, ¿es que, por medio de todos estos signos, la inexactitud propia a ese estado no alcanza una especie de precisión que finalmente proporcionaría también la palabra exacta, proponiendo algo para incomunicar? Pero de inmediato este uso del cansancio parece de nuevo contradecirlo, y lo hace más que falso, sospechoso, algo que igualmente va en la dirección de su verdad.»

¹ *Ibid.*, p. 64.

*El cansancio es la más modesta de las desgracias, lo más neutro entre lo neutro, una experiencia que, si se pudiera escoger, nadie escogería por vanidad. Oh neutro, libérame de mi cansancio, condúceme hacia eso que, aunque me preocupa hasta el extremo de ocupar todo lugar, no me concierne. – Pero el cansancio es esto, un estado que no es posesivo, que absorbe sin poner en cuestión.»*¹

Que el cansancio sea el efecto de un esfuerzo, de un interés, de un trabajo, y a la vez la extenuación de la actividad, que sea lo que no afirma ni niega, sólo lo excesivo, lo no-concerniente, nos lleva de nuevo a la cuestión, sobre la que aún seguimos interrogándonos, la de lo fragmentario y de lo neutro, la de lo que interrumpe y persiste en lo infinito de la interrupción pero que, al mismo tiempo, constituye el movimiento de la comunicación sin que haya “lo comunicado”, el movimiento de la significación que no culmina sino que es lo que se ve implicado en la infinitud de la relación en un habla plural. «¿Crees verdaderamente que puedes acercarte al neutro mediante el cansancio y, mediante lo neutro del cansancio, oír mejor lo que ocurre, cuando hablar no es ver?»². La respuesta no puede ser otra: ni afirmación ni negación, demasiado cansado para ello.

3. 3. La espera, el olvido.

La espera el olvido - en la yuxtaposición de estas palabras que, sin coma, sin una conjunción, se presentan juntas a través de una falta de vínculo - es el título del único relato de ficción compuesto por fragmentos y editado como libro. Aunque este escrito fue publicado en 1962, en 1958³ ya se podía leer gran parte de la primera sección en la revista *Botteghe oscure* bajo el título de «*L'attente*», reeditado de nuevo en 1959 en ocasión del setenta aniversario de Heidegger. En el *prière d'inserer*, Blanchot se dirige

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. XXIII.

² *Ibid.*, p. XXIII-XXIV.

³ Que su forma haya sido decidida antes o después de la formulación teórica de escritura fragmentaria en los textos preparatorios de la Revista Internacional poco importa, señala Christophe Bident en la biografía sobre Blanchot. Atendiendo a la investigación sobre los archivos de Blanchot, Éric Hoppenot asegura que *El último hombre*, escrito entre 1953 y 1957, aparece, en los cuadernos de Blanchot, separado en fragmentos que después debió decidir suprimirlos en el momento de su publicación. Lo cual nos indica la doble dificultad de ubicar cronológicamente el principio de la escritura fragmentaria, así como de localizarla como desarrollo teórico o forma narrativa, en un contexto político o en un contexto literario.

al lector comentando su relato, no por su contenido – es decir, explicando lo que habría querido o intentado decir –, sino haciendo referencia a su forma fragmentaria, defendiendo que, a pesar de romper con las formulas habitualmente establecidas, este relato mantiene aún una coherencia. Sin embargo, Blanchot no la hace derivar de su propia voluntad sino de una «exigencia obstinada», exterior al autor, a través de la cual las afirmaciones fragmentadas y a distancia unas de otras, dejan lugar (parece que de forma sorpresiva incluso para su autor) a un nuevo tipo de relación que excluye las coordinadas narrativas tradicionales. De este modo, Blanchot anticipa al lector que se va a encontrar ante un relato que le hará participar de una nueva relación entre los elementos, donde, quizá, su posición respecto al texto no distará tanto de la posición de los personajes, como tampoco de estos personajes respecto a la historia en la que se ven envueltos¹.

La espera, el olvido, intervienen como los elementos que impiden atravesar – resolver o desvelar - la separación de su propia diferencia, la separación entre ambas nociones como también la separación que se encuentra entre la espera y lo esperado, entre el olvido y lo olvidado. A partir de esta relación suspendida, en la que se ignora qué clase de vínculo actúa, comienza la conversación entre los personajes. Posiblemente, pues así se desprende de la narración pero siempre desde una profunda ambigüedad, los personajes del relato eran unos desconocidos hasta el momento en que se encuentran azarosamente. A partir de entonces, quedarán reunidos por una fuerza que los invita a detenerse y prestarse atención. Por una parte, parece que lo que se reclama fuese aquello que pudiera poner fin al misterio que separa al personaje femenino del personaje masculino; pero, por otra parte, vemos como no impera tanto el esfuerzo por romper esa distancia como el de cuidarla, como si supieran que sólo gracias a ella podrían llegar a escucharse.

¹ «Querría poder facilitar la lectura de estas páginas explicando (según la costumbre) de forma simplificada lo que intentan decir. Pero, honestamente, no puedo hacerlo. Me contentaré entonces con algunas observaciones sobre el carácter del relato. Lo que podría chocar y contrariar al lector es su movimiento discontinuo: frecuentemente de un párrafo a otro, a veces de una frase a otra, hay interrupción, hay suspensión. Supongamos que a un autor habituado a la continuidad feliz (o infeliz) de la narración, le sea impuesta la necesidad de escribir, a veces casi simultáneamente, frases separadas, breves, cerradas, rechazando que se sigan y dejándolas como puestas en el vacío, rígidas, obstinadas e inmóviles. Esta simultaneidad de frases a distancia las unas de las otras no puede, en primer lugar, ser acogida más que como un trazo inquietante porque significa una cierta ruptura de relaciones interiores. Sin embargo, a lo largo y después de tentativas por unificar brutalmente, por una obligación exterior, aquello que está disperso, parece que esa dispersión tiene también su coherencia y que ella responde a una exigencia obstinada, así como única, tendiendo a la afirmación de una relación nueva, aquella que puede ser esté en juego en las palabras yuxtapuestas que dan título al relato.» Blanchot, M., *La condition critique, articles 1945-1998*. Textos escogidos y establecido por Christophe Bident, Gallimard, 2010, pp. 301-302.

Desde las primeras páginas, sabemos que el personaje masculino acepta la tarea de relatar por escrito que ella le solicita, mientras que ella se ofrece a ser narrada a cambio de que él cumpla con una sola premisa: ser fiel (a su presencia, a lo que dice) para lo cual es necesario *tener fe*. Las consecuencias de esta petición son rápidamente expuestas. Cuando él atiende su solicitud y escribe siguiendo el precepto de la fidelidad, lo escrito delata lo imposible de ese ruego: «ahora usted me ha quitado algo que no tenía y que ni siquiera usted tiene.»¹ Esa narración que había escrito mientras ella hablaba, cuando ella la lee, se siente traicionada pues no reconoce en ella su propia voz transcrita: «“¿Quién habla?” decía ella. “Pero ¿quién habla?”»². El narrador nos hace partícipes de la falta que el hombre ha cometido: para dar acogida fielmente a la voz que a él se dirige, es necesario devolverla al silencio – al olvido – del que procedía. Sólo la voz le ha sido confiada y sólo por ella hay esa complicidad y esa extraña necesidad de atender al ruego que de ella procede³. A parte de esta complicidad, no hay más que la imposibilidad de reconstruir por lo dicho esa presencia a la que debe ser fiel, y que parece dissociada entre el Decir y lo dicho: «Te ha sido confiada la voz, no lo que ella dice. Lo que ella dice, los secretos que recibes y que transcribes para darles valor, debes devolverlos suavemente, a pesar de su tentativa de seducción, al silencio que en primer lugar has bebido de ellos.»⁴ Lo dicho, entendido como un lenguaje cargado de significación, no permite dar cuenta de esa presencia escurridiza pero no por ello menos manifiesta.

Lo escrito, la escritura, recoge el secreto inconfesable que no guarda relación con lo dicho sino con el Decir, con lo que no poseen ninguno de ellos de manera particular. No lo posee ella porque, según dice, se lo ha dado a él; tampoco lo posee él pues sólo al habersele escapado ha podido transcribirlo. Sin pertenecer a ninguno, el secreto que él espera y el secreto que ella no puede ofrecer más que a través del olvido,

¹ Blanchot, M., *La espera el olvido*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2004, p. 7.

² *Ibid.*, p. 7.

³ Como Lévinas apunta en la aproximación que realiza a este relato, algo bajo la consciencia y el lenguaje se inmiscuye (aquello que en ocasiones y por la extrañeza que produce se ha clasificado como la parte reservada al arte bajo el signo de la inspiración, del genio, del inconsciente) y que conduce a preguntarse «si el pensamiento no lleva consigo un delirio más profundo que el pensamiento; si el lenguaje, que se pretende acto y origen, “palabra que corta”, y como la posibilidad, si lo fuera, de terminar y de interrumpir, no es una pasividad inveterada, la reaparición de una vieja historia, sin comienzo ni fin, una oscilación impersonal y profunda que la sensación no recorre sino como una ondulación personal» Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, op. cit., p. 50. Así se señala la ruptura con un lenguaje como portador privilegiado de sentido, aquel que portaría la última palabra, la coherencia como unidad de un sentido dado. «[...] lenguaje sin palabras que hace seña antes de significar, lenguaje de pura complicidad, pero de complicidad para nada.» (*Ibid.*, p. 61).

⁴ Blanchot, M., *La espera el olvido*, op. cit., p. 9.

es el secreto que se mantiene *entre* ambos, difiriendo de sí a su contacto. Éste debe ser acogido como se acoge el habla, sin poder apropiarse de él, sin poder darle la forma de un discurso, escuchando en ese habla sólo un ruego, una súplica a la que sólo se puede ser fiel desde el espacio de lo que es anterior a todo memoria, y más lejana que cualquier proyección futura.

3. 3. 1. Fidelidad al olvido.

En el *prière d'inserer*, Blanchot cita una frase del relato: «No importa que usted recuerde o que usted olvide, sino que, al recordar, sea fiel al olvido en el espacio desde el que recuerda y, al olvidar, fiel a la venida que usted convierte en recuerdo»¹. El olvido, frente al recuerdo o a la memoria por la que se intenta que nada se pierda, es la irrupción que viene a fragmentar el discurso como voluntad unificadora del conocimiento. El olvido no se define como la cara oscura de la memoria o del recuerdo. Es, por el contrario, la laguna que resurge frente a la voluntad de constituir un saber de sí. La memoria es el motor unificador de la experiencia del sujeto pero también el organizador de la historia en base a un tiempo lineal y homogéneo. Introducir el olvido en la continuidad temporal supone introducir un intervalo irrecuperable. En este sentido, es preciso no tomar el olvido como un defecto de la memoria, sino como un retraimiento hacia un fuera de tiempo y, por ello, exterior a toda temporalidad que tome como medida el presente para definir el pasado y el futuro. Al quedar fuera de la memoria como poder del sujeto para reconstruirse y reconstruir el mundo, el olvido es el no-poder por el que el sujeto se ve despojado de sí mismo y envuelto en una trama que no es capaz de desenredar. De este modo, el olvido toma la forma de una irrupción impersonal que, procediendo del seno del sujeto como experiencia imposible, le pone en la situación no poder avanzar en función de una finalidad previamente fijada, pues ¿cómo llegar a lo olvidado si no es a través del olvido? De cierta forma, el olvido implica un salto, el salto de fe que el personaje femenino solicita².

¹ Blanchot, M., *La espera el olvido*, *op. cit.*, p. 85.

² Derrida, en *Dar la muerte*, formula una pregunta que nos sitúa en ese momento del principio del relato en el que ella le pide que tenga fe para que así pueda acoger aquello que él desconoce y que es, a la vez, aquello que le “une” a ella, la razón de esta relación: «Compartir un secreto no es saber o romper el secreto, es compartir no se sabe qué: nada que se sepa, nada que se pueda determinar. ¿Qué es un secreto que no es secreto de nada y un compartir que nada comparte?» (Derrida, J., *Dar la muerte*, *op. cit.* p. 92.) La respuesta, que no podría constituir nunca una respuesta, la encontramos a continuación: «Ésta es la

El olvido abre así una temporalidad, el tiempo del afuera, que dice la dificultad para dar con su origen pues éste remite a un pasado ya pasado, a lo “horrorosamente antiguo”, a un tiempo que nunca ha sido presente, que nunca ha podido participar del tiempo ordenado a partir de éste. Sin embargo, Blanchot no lo define en términos negativos. Olvidar no es «una falta, un defecto, una ausencia, un vacío»¹.

«[...] el olvido, ni negativo ni positivo, será la exigencia pasiva que no acoge ni retira el pasado sino que, designando aquello que nunca ha tenido lugar (como el porvenir de aquello que no sabrá encontrar su lugar en un presente), reenvía a formas no históricas del tiempo, a lo otro de los tiempos, a su indecisión eterna o eternamente provisional, sin destino, sin presencia.»²

No se hace memoria a partir del olvido, sino que “el olvido nos olvida”. Mientras que la memoria es unificación, significación, distribución de identidades separables, la atracción del olvido conduce a sumirse en el pretérito inmemorable, anónimo, por completo *désœuvré*. Es por ello que no puede haber comunidad a partir de la memoria pues no es posible que haya una “memoria común”. De haber un común, éste sería el del olvido. Así lo descubren los personajes del relato: «“¿Una memoria común? No, dijo solemnemente él, nunca pertenecemos en común a la memoria.” – “Pues bien, entonces al olvido.” – “Quizá al olvido.” – “Sí, cuando olvido me encuentre más cerca de usted.”»³ Este posible “vínculo” comunitario no se produce a partir de la identidad que la memoria se ocupa de restablecer, sino que este vínculo consiste en el misterio mismo de la relación: «El olvido es relación con lo que se olvida, relación que, volviendo secreto eso con lo que hay relación, detenta el poder y el sentido del secreto»⁴. Sobre esta distancia infinita e infranqueable entre el olvido y lo olvidado se desarrolla la conversación. Pero el secreto de esta relación no queda confinado en un

verdad secreta de la fe como responsabilidad absoluta y como pasión absoluta, la “más alta pasión”, dice Kierkegaard; ésta es una pasión que, condenada al secreto, no se transmite [...] Esta intransmisibilidad de la más alta pasión, condición formal de una fe que se liga así al secreto, sin embargo nos dicta: es necesario siempre recomenzar.» (*Ibid.*, pp.112-113.) Blanchot hace alusión también a Kierkegaard, a partir de la misma obra, *Temor y temblor*, en *La comunidad inconfesable* - no es casualidad que aparezca respecto a lo “inconfesable” - en relación al salto de fe, el “salto mortal”. Este “salto mortal” es evocado al asemejarlo a «ese salto mortal que se afirma mediante el amor». (Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 76.)

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 134.

² *Ibid.*, pp. 134-135.

³ Blanchot, M., *La espera el olvido*, op. cit., p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

más allá inalcanzable, invisible, inefable, sino que el mismo habla es quien lo porta, quien lo acoge suspendiéndolo: «[...] que el olvido permanezca en un habla»¹; «Que el olvido repose en todo habla»²; «El habla está dada al olvido»³. Si en el secreto hay algo que se reserva, que no guarda tanto relación con lo que sería posible confesar o con lo que sería posible desvelar como con aquello que, sin estar escondido, rechaza toda presentación, hay, sin embargo, en él algo que se debe acoger y responder puesto que impone responder «a lo imposible y de lo imposible»: «Es esta pasividad responsable que será *Decir*, porque, antes de decirlo todo, y fuera del ser [...], el Decir da y da respuesta, respondiendo a lo imposible y de lo imposible»⁴. En el habla, en el Decir como infinitivo (un juego parecido al que encontramos entre la muerte y el morir), se da la participación en el murmullo anónimo que no se fija en ningún presente ni se individualiza, que está ahí antes y después de hablar o callar, en relación con lo excesivo irrecuperable y no delimitable. Toda seguridad y pertenencia queda de este modo suspendida. El olvido cae en el olvido dejando sólo el rastro de lo inasible, pérdida irrecuperable que de ninguna manera puede venir a la presencia⁵.

Este lugar otorgado por Blanchot al olvido entraña una fuerte discrepancia con el “olvido del ser” heideggeriano y su argumentación que, según el análisis de Blanchot, se apoyaría sobre lo que podríamos denominar una “memoria del lenguaje”. Hay varios fragmentos en *La escritura del desastre* (pp. 144-153, 160-162) donde Blanchot examina el término griego *alèthéia* (des/no-velamiento, des/no-ocultamiento: verdad) en un gesto por el que desmontará los postulados del análisis etimológico así como los pilares de la “casa del ser” heideggeriana. Por un lado, en estas páginas, Blanchot realiza una crítica a la etimología como ciencia que se afirma en unos principios que pondrá en cuestión: la filiación, la restauración, la revivificación, la memoria de lo antiguo como aquello que se encuentra más cerca de la verdad, una interpretación de la palabra como célula seminal del lenguaje, como si éste estuviese hecho de nombres, como si fuese nomenclatura, lenguaje habitable que permitiera un recurso a la raíz

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 85.

⁴ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, *op.cit.*, p. 37.

⁵ Olvidar no significa borrar de la memoria, sino no pretender que la memoria pueda restaurar el saber de los acontecimientos. Blanchot no dice “Mejor olvidar” como forma de justicia, sino que la justicia es saber que siempre algo se ha olvidado, que nunca hay suficiente justicia. Blanchot, hablando de Auschwitz y de la literatura que ha querido acercarse a este acontecimiento inenarrable, nos indica cómo el saber pretende estar a la altura del horror, pero el horror muestra los límites del saber, de lo que éste no podrá nunca dar cuenta. «El deseo de todos, ahí, el último deseo: sabed lo que ha pasado, no olvidéis, y al mismo tiempo jamás lo sabréis.» *Ibid.*, p. 131.

teniendo que admitir así una naturaleza histórica del devenir lingüístico como proveniencia, continuidad, homogeneidad, etc. A partir de esta puesta en cuestión de las premisas etimológicas, Blanchot llama la atención sobre las partículas negativas que, según este saber, dirían lo derivado respecto de la raíz. Si se admite esto, lo infinito sería un derivado de lo finito, lo imposible estaría subordinado a lo posible. Igualmente, el término *alèthéia* designaría el sometimiento de lo manifiesto respecto de lo oculto o de lo latente. Así lo propone Heidegger en *Sein und Zeit*, §44, p. 222, donde dice que esa expresión privativa (*a-*) daría cuenta ya en los griegos de una “comprensión originaria” por el Dasein de su propio ser:

«¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión privativa (ἀ-λήθεια)? ¿No se acusa en este modo de expresarse del Dasein una comprensión originaria de su propio ser, que es sin embargo tan sólo una comprensión preontológica del hecho de que el estar-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del estar en el mundo?»¹

Esto ya lo había planteado poco antes cuando afirmaba: «El Dasein está, por su misma constitución del ser, en la “no-verdad”» puesto que «a la facticidad del Dasein son inherentes la obstrucción y el encubrimiento»². Lo cual le conduce al postulado: “el Dasein está en la verdad” implica cooriginariamente que “el Dasein está en la no-verdad”»³ que se verá confirmado en el análisis etimológico.

Blanchot no propone revertir estos pares sino mostrar la indeterminación de cualquier relación estable entre ambos, sobre todo cuando esta relación se establece bajo la autoridad del “sentido propio” u “original”. Sin invertirlos, Blanchot nos recuerda cómo Platón leía en el término *alèthéia* no *a- lèthéia* – como lo hará Heidegger revelando el saber griego a expensas de ellos mismos – sino *alè-théia* que Blanchot traduce como “*errancia divina*”. Según esta aproximación, la verdad ahora ya no sería el desocultamiento o desvelamiento, sino que el término divino pasaría a ocupar el lugar de la raíz. Este mismo camino fue el tomado por Beaufret y Janicaud quienes tradujeron *alèthéia* como desabrigamiento (*désabritement*), un término que, más que indicar el desocultamiento, señalaría hacia lo desprotegido, en lo que Blanchot ve de nuevo la

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §44, p. 222, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 242-243.

² *Ibid.*, p. 242.

³ *Ibid.*

errancia. Tras esto, añade: «De ahí la precaución en no insistir en la frase demasiado conocida: “lenguaje, casa del ser”»¹

Blanchot le reprocha a Heidegger un uso abusivo de la etimología. En primer lugar, porque le conduce a conclusiones dudosas pero, sobre todo, porque justifica el derecho filosófico a esta operación por un saber filológico que le hace incurrir en una importante contradicción: el recuso a la etimología «contradice las relaciones claramente afirmadas por Heidegger entre pensamiento y saber, teniendo todo saber necesidad de un “fundamento” que no le pertenece y que el pensamiento está destinado a dárselo retirándose»², añadiremos, entregándolo al olvido que es de dónde procede. La ocultación sobre la que se funda la no-ocultación, origen no determinable y sin fundamento es, para Heidegger, el seno mismo del ser. Pero la dialéctica entre estos dos términos donde la no-verdad serviría a la verdad, sería para Blanchot una diferencia que difiriendo no permite concluir nada. El hecho de recurrir al olvido otorgándole un papel operativo lo muestra. Así lo explica unas páginas antes de la referencia a la etimología:

«Suponemos que el olvido trabaja a la manera de un negativo para restaurarse en memoria y memoria viva y vivificada. Esto es así. Esto puede ser de otra manera. Pero incluso si separamos audazmente el olvido del recuerdo, buscamos todavía un efecto del olvido (efecto del que el olvido no es causa), un tipo de elaboración oculta y de lo oculto que se mantendría aparte de lo manifiesto y que, manteniéndose como no-manifiesto, no serviría a nada más que a la manifestación; lo mismo que *lèthé* acaba tristemente, gloriosamente, en *alèthéia*. El olvido inoperante, para siempre ocioso (*désœuvré*), que no es nada ni hace nada (y que el morir mismo no alcanzaría), esto es lo que, mostrándose al conocimiento como al no-conocimiento, no nos deja tranquilos, no inquietándonos, puesto que lo hemos recubierto con la inconsciencia-consciencia.»³

Que el pensamiento se valga de lo que dándose como fundamento se retira, señala hacia la misma relación por la que decíamos que el habla que porta aquello que se excluye de todo habla. El secreto al que Blanchot señala con insistencia no consiste

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 149.

² *Ibid.*, p. 162.

³ *Ibid.*, p. 135.

en la indeterminación de tal fundamento, sino en el hecho de que, incluso aunque ese fundamento sea llevado a la luz, razonado o argumentado, siempre hay algo que queda por decir en todo aquello que ha sido dicho. Esta es la pregunta que señala al corazón del secreto: «si el secreto no estaría ligado a que algo queda por decir cuando todo ha sido dicho: el Decir (con su mayúscula gloriosa) siempre en exceso sobre el todo está dicho. – Lo no aparente de todo lo manifiesto, lo que se retira, se sustrae en la exigencia del desvelamiento: la oscuridad del claro o el error de la verdad misma.»¹ El habla acoge el olvido. No se trata del fundamento recuperable o memorable, sino la pérdida sin remisión. Pero si el olvido es lo que dispensa de lo reconstruible, como la parte oscura e inoperante de lo indefinido, ese indefinido que viene de lo disperso, es el espacio “común” de lo anónimo y, debido a ello, lo que, de alguna forma, reúne en lo indeterminado. Sin embargo, aquello que el olvido reúne, la espera, al contrario, lo dispersa. Los personajes del relato (él parece estar del lado de la espera; ella, del lado del olvido) se ven arrastrados por el movimiento disimétrico que rige todo encuentro: «El olvido, la espera. La espera que reúne dispersa; el olvido que dispersa, reúne»². En la espera, el encuentro es imposible pues la espera es precisamente la instancia sin instante, el estar pendiente *de* en el doble sentido de estar atento y de estar falto de algo, mientras que el olvido es la forma de lo pleno que excede todo lo que pide colmarse. Todo encuentro pone en juego ambas figuras.

3. 3. 2. Fidelidad a la venida.

La espera no se orienta hacia un objetivo predecible que se alcanzará en un futuro, sino que es la entrada a la atención: «Sólo la espera concede la atención. El tiempo vacío, sin proyecto, es la espera que concede la atención»³. La atención no es concentración en uno mismo sino abertura a lo que viene de fuera, a lo exterior, «al límite extremo que escapa de la espera»⁴. La espera da la atención pero retirando lo esperado, fracturando la construcción de la identidad y rompiendo con la posibilidad de un horizonte de encuentro entre la espera y lo esperado. «Él dispone, por la atención, del

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*, p. 39.

³ Blanchot, M., *La espera el olvido*, op. cit., p. 29.

⁴ *Ibid.*

infinito de la espera, que le abre a lo inesperado, llevándole al límite extremo que no se deja alcanzar»¹.

En el artículo «El mañana jugador», Blanchot aludía a dos términos que escapan a la conceptualización y que muestran aquello que interviene en el encuentro cuando éste queda fracturado por el efecto de la simultaneidad de lo no unificable: el desarreglo y el *désœuvrement*. A través de estas figuras Blanchot da cuenta del efecto que se produce en el interior del encuentro cuando dos elementos se cruzan sin llegar a formar una estructura unitaria. La distancia que se abre con el advenimiento de lo que llega es la “no-llegada”. Lo que se intercala entre la llegada y lo que llega es la diferencia que la hace diferir de sí misma. El encuentro, incluso el más predecible, siempre llega por sorpresa. Ninguna espera prepara el terreno para que ella se cumpla, ella misma lo aleja, lo vuelve imposible. «El encuentro: lo que viene sin venida, lo que aborda de frente, pero siempre por sorpresa, lo que exige la espera y lo que la espera espera, pero no alcanza»². La figura del encuentro, como la abertura a través de la cual lo que llega es la “no-llegada”, se sustraería a la lógica de la identidad así como a la dialéctica de la contradicción. «El encuentro designa por tanto una relación nueva, porque en el punto de coincidencia - que no es un punto, sino un apartamiento – lo que interviene es la no coincidencia»³. El encuentro, apunta Blanchot, nos encuentra. Escapa a todo orden anterior a lo que uno podría esperar encontrar en el encuentro. Esta afirmación rompe con el denominado “azar objetivo” en sentido hegeliano donde el azar, la sorpresa, lo desconocido, no es más que el efecto producido por una falta de conocimiento de la globalidad en la que se integra, donde cada elemento estaría idealmente unido bajo un principio de unidad que apartaría “la irreductible condición de extrañeza” bajo el anhelo de una promesa de coherencia. Donde dos elementos se cruzan, se desarregla el principio lógico de unidad para mostrar que «allí donde tiene lugar la conjunción lo que rige es la disyunción, haciendo trizas la estructura unitaria»⁴.

En la espera, donde vemos que no hay encuentro sino es bajo la forma del desencuentro, de lo inesperado pero también de lo no integrable, habría una llamada hacia el porvenir. Una llamada que sin embargo no podría ser colmada por ninguna respuesta, por ninguna presencia.

¹ *Ibid.*

² Blanchot, M., *La Conversación infinita*, op. cit., p. 533.

³ *Ibid.*, p. 534.

⁴ *Ibid.*

¿Qué pasaría cuando aquello que se espera, por ello mismo, se vuelve lejano? ¿Cuando lo que se aproxima no por ello estuviera más próximo? ¿Qué ocurriría en el interior de la invitación pronunciada por el narrador de *La sentencia de muerte*: «le digo eternamente: “Ven”, y eternamente, ella está ahí»¹? «Un acontecimiento de consecuencias ilimitadas»², responde Jacques Derrida en el artículo “Pas”. Derrida afirma que no se debería derivar o construir el sentido de este “ven” a partir de lo que se cree saber del verbo *venir*:

«*Ven* no es una modificación del verbo venir. Al contrario. [...] avance insólito del *ven* sobre *venir*. Éste es un paso de más o de menos sobre el *venir*. Éste vuelve a sustraer algo de toda posición tal y como se propaga y se dice a través de los modos del venir o de la venida, por ejemplo, el porvenir, el acontecimiento, el advenimiento, etc., pero también a través de todos los tiempos y modos verbales del ir y venir.»³

Esta llamada que parece un ruego: “Ven”, hace posible la distancia necesaria para la llegada de aquello que pudiera advenir pero, al mismo tiempo, indica que no hay ninguna presencia que pudiera acallarla, pues no se dirige hacia lo que pudiese satisfacerla. Es por ello que no guarda relación con un futuro, sino con el porvenir que nunca llegaría a ser presente y se mantendría en el *aún* por venir. La imposibilidad de concordancia no silenciaría la súplica, sino que ésta tendría lugar porque habría ya esta imposible concordancia que trabaja la diferencia y que implicaría una constante reiteración en un tiempo suspendido. Esto explica que el efecto de este “Ven” sea tan ambiguo: se sitúa más cerca que cualquier llegada, pues el “Ven” sería lo anterior como condición previa de todo lo que pudiera llegar; pero permanecería incluso después de que el advenimiento haya tenido lugar, suspendiendo el acontecimiento y diciendo entonces que la condición de posibilidad sólo es posible si se mantiene fuera del horizonte de lo posible, deshaciendo entonces la seguridad de un tiempo lineal donde el antes y el después se ordenarían respecto a un presente. Esto no quiere decir que todo posible parta de un imposible, sino que lo imposible se mantiene y conserva como imposible: no se trata de lo posible de lo imposible (posibilidad de lo impensado,

¹ Blanchot, M., *La sentencia de muerte*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 79.

² Derrida, J., *Parages*, op. cit., p. 27.

³ *Ibid.*, p. 23.

desconocido...) sino de lo imposible de toda posibilidad. El “Ven” es primero y último, pero porque la espera de lo que está por venir ha sido desde siempre superada por la llegada de lo inesperado que no acalla esta llamada.

En *La escritura del desastre*, Blanchot traza la relación entre el acontecimiento y el no-advenimiento en relación con el mesianismo. El Mesías mezclado entre pobres y leprosos cree poder proteger su anonimato hasta que alguien le reconoce y le pregunta: «¿Cuándo vendrás?»¹ Blanchot destaca el hecho de que esta pregunta queda suspendida pero no debido a una falta de respuesta, pues la respuesta llega. El Mesías responde a la pregunta: «¿Para cuándo tu llegada?» con un «para hoy». La respuesta ha tenido lugar y por lo tanto es posible. Incluso la respuesta dice que ha llegado “hoy”: «La respuesta es sin duda impresionante: por tanto es hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay nada que esperar, aunque es como una obligación esperar»². ¿Qué ha tenido lugar en esta escena? «Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar la llamada: “Ven, ven”. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez que el Mesías ya ha venido), su venida no corresponde a una presencia.»³ Este “ahora” queda desplazado, en instancia, en un tiempo que «no pertenece al tiempo ordinario, que necesariamente lo trastoca, no lo mantiene, lo desestabiliza»⁴.

También en *La espera el olvido* volvemos a encontrar esta súplica, este ruego: un «venga»⁵ que dirige el personaje masculino al femenino (reproduciendo esa estructura donde la diferencia sexual parece que agudiza la separación y que sólo aparece en los mismos términos en la relación del hombre con Dios).

«♦ Cuando él le había dicho: “Venga” – y ella se acerca de inmediato lentamente, no a su pesar, sino con una sencillez que no hace que su presencia sea más próxima -, en lugar de formular esta invitación imperiosa, ¿no habría tenido que dirigirse a su encuentro? Pero tal vez él ha tenido miedo de espantarla con su gesto; él quiere dejarla libre y, si no lo está por propia iniciativa, libre incluso de su movimiento.

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 214.

² *Ibid.*, p. 215.

³ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁵ Entre la forma del usted y el tuteo, parece hacerse necesaria la cuestión por cómo ese ven puede dirigirse a un tú, por cómo es posible tutearse con lo que no hay relación. Este tú que aparece más tarde bajo la forma del “ven”, no parece disminuir la distancia, sino acrecentar la exigencia de la respuesta.

[...] La palabra es sólo la prolongación de la seña que él le ha hecho. La seña, al durar, se convierte en una palabra de llamada pronunciada necesariamente en voz baja con un tono de impersonalidad en el cual se afirma el atractivo de lo extenso. Pero ¿no decía nada la seña? Ésta hacía señas al designar. Pero ¿la llamada es más exigente? Va hacia lo que aquélla llama. Pero ¿hace que venga? Solamente eso que pide venir en la llamada. Pero ¿interpela? Responde llamando.»¹

Otro ruego u orden, puesto que podría ser un imperativo, aparece en diversas ocasiones: «haz de tal manera que yo pueda hablarte», y una sola vez: «haz de tal manera que yo no pueda hablarte». Este ruego, si lo tomamos desde la perspectiva del personaje masculino (a ello nos invita el relato) parece ser el ruego invertido de ese “Ven” del que decíamos que era la apertura al otro, la llamada al otro. Ahora se solicita un “permíteme entrar”, un “permíteme hablarte”, como la llamada que viene del otro. ¿Cómo responder cuando se trata de dar a entender que se escucha? Blanchot señala la disimetría de la relación de “yo a *Autrui*” y de “*Autrui* a mí”:

«En la relación de *yo a Autrui*, *Autrui* es el que no puedo alcanzar, el Separado, el Altísimo, quien escapa a todo poder y también al sin-poder, el extranjero, el despojado. Pero, en la relación de *Autrui a mí*, todo parece invertirse: lo lejano se vuelve lo próximo, esta proximidad se vuelve la obsesión que me daña, pesa sobre mí, me separa de mí, como si la separación (que mediría la transcendencia de mí a *Autrui*) haría su obra en mí mismo, desidentificándome, abandonándome a una pasividad, sin iniciativa y sin presente.»²

La sospecha que planea en esta petición es ésta: «“Usted no me habla a mí, le habla a alguien que está ahí para escucharle.” – “Pero ¿está usted ahí?” – “Estoy ahí.”»³ La petición de presencia que solicita la llamada vuelve como el eco de la llamada y “responde llamando”, pero llamando sin llamada: «la espera no da la palabra», dice él, «pero el habla responde a la espera», contesta ella. Responde llamando o responde sin

¹ Blanchot, M., *La espera el olvido*, op. cit., pp. 71-72.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 36.

³ Blanchot, M., *La espera el olvido*, op. cit., p. 35.

respuesta. A la petición: «Haz de tal manera que yo pueda hablarte», no se puede responder más que por ese «Estoy ahí», una disposición a la escucha, a la responsabilidad imposible de responder por medio de una responsabilidad limitada, pre-dispuesta. La única forma de acoger esa orden o ruego es por medio de ese «Estoy ahí», una respuesta que sólo dice que responde, pero que responde desde el desplazamiento del lugar que ya no es un lugar determinado sino todo lugar, el lugar de lo impropio, un lugar desde el cual el habla es siempre habla para el otro y que, para ser escuchada, pide despojarse del espacio del sí mismo. Esto nos podría llevar a la respuesta que Abraham da a Dios: «aquí estoy»¹. Lo que Dios le pide a Abraham en ese acto de fe es que se olvide de sí, y su respuesta por la que dice estar ahí, es decir, estar fuera, indica que está en el exterior que es siempre el terreno del otro. Sobre esta respuesta que sólo dice que responde sin poder hacerse cargo de responder, afirma Derrida: «“Aquí estoy”: la única y primera respuesta posible a la llamada del otro, el momento original de la responsabilidad en cuanto que me expone al otro singular, aquel que me llama. “Aquí estoy” es la sola auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy preparado para responder, respondo que estoy preparado para responder.»²

Lo que hay de respuesta en esta auto-presentación es la manifestación de una responsabilidad que excede precisamente ese “auto”. A diferencia de lo que generalmente se entienden como los principios que rigen la responsabilidad - el cálculo, la decisión, la consciencia, etc. -, la responsabilidad implica, para Blanchot, un desplazamiento del “yo” como centro de toda acción y reflexión. Cuando se trata de responder, por aquello que en la respuesta hay siempre de acogida, a la implicación con lo extraño – el “lejano”, el “extranjero” –, Blanchot destaca la necesidad de la separación de sí y el descubrimiento del otro en su lugar. Esta sustitución señala la entrada a la pasividad desde la que, responder a lo otro, pasa necesariamente por la destitución del “sí mismo”, es decir, por la supresión de toda interioridad. Es entonces desde la pasividad desde donde llega la exigencia de responder y no desde la consciencia de un yo. La pasividad es el principio de la responsabilidad, anterior a todo consentimiento o aceptación: «es por la pasividad solamente por lo que debo responder

¹ Recordemos el pasaje bíblico donde Abraham responde de esta manera a Dios: «Después de estos acontecimientos, Dios puso a prueba a Abraham, le dijo "¡Abraham, Abraham!". Él respondió: "Aquí estoy". Entonces Dios le siguió diciendo: "Toma a tu hijo único, el que tanto amas, a Isaac; ve a la región de Moria, y ofrécelo en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré". A la madrugada del día siguiente, ensilló su asno, tomó consigo a dos de sus servidores y a su hijo Isaac, y después de cortar la leña para el holocausto, se dirigió hacia el lugar que Dios le había indicado.» Génesis 22: 1-3.

² Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 102.

a la exigencia infinita»¹, afirma Blanchot. Pero esta pasividad es un término complejo sobre el que deberíamos detenernos.

Como hemos tratado anteriormente de dar cuenta, lo neutro es descrito por Blanchot como el espacio de la indecisión, el espacio desértico donde reina la dispersión y la asimetría, donde el pensamiento se hunde en la debilidad que lo constituye conduciéndolo hacia la anterioridad sin fin del olvido que no debe nada a la memoria, del que no puede salir más que despojado de toda certeza, de todo centro rector y de toda posibilidad de reconstruir ese vacío esencial. Este mismo vacío es el que reencontramos en la relación con el otro o con *autrui*, ya que en esta relación no hay conocimiento anterior que pueda ser aplicable y, por ello, dirá Blanchot: “*todo encuentro, allí donde lo Otro, al surgir por sorpresa, obliga al pensamiento a salir de sí mismo, puesto que obliga al Yo a tropezar con la falla que lo constituye y contra la que se protege, ya está marcado, entreverado de neutro*”². Pero si hay un despojamiento de sí, éste ya no queda sólo restringido a lo que hasta ahora Blanchot había definido como lo impersonal o lo anónimo, es decir, la indeterminación del sí mismo y la imposibilidad de encontrar un apoyo en una identidad segura y fija. Esta reflexión sobre lo anónimo y lo impersonal la encontrábamos desde los primeros escritos de Blanchot sobre la literatura. De ella extraíamos la importante consecuencia de la imposibilidad de apropiarse de la experiencia como algo vivido en primera persona, bien por el camino de la literatura que reclama el paso del “Yo al Él”, bien por el de la reflexión de la muerte, ligado sin duda a la literatura, a través del paso por lo impropio. Si lo anónimo o lo impersonal habían sido una pieza clave en el pensamiento literario, filosófico y también político de Blanchot, el término pasividad, al que le concederá un lugar privilegiado en *El paso (no) más allá* y en *La escritura del desastre*, agudizará esta abolición del sujeto en su doble representación: como sujeto activo, pero también, y quizá de ahí la necesidad de este nuevo término, como sujeto pasivo.

3. 4. El desastre de la pasividad.

El término pasividad adquiere en la obra de Blanchot un carácter desligado de su uso corriente desmarcándose de las diversas acepciones de este término como serían la

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 46.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 389.

de sometimiento - que abarcaría incluso el quietismo místico - la de inercia o la de estado de padecimiento. Dentro de la terminología propia de Blanchot, la pasividad se encontraría, más bien, cerca de lo que hasta ese momento había llamado sufrimiento o desdicha. El sufrimiento y la desdicha ponían de manifiesto lo que excede al poder de padecer esta dolencia. Con ella se mostraba la imposibilidad para el sujeto de aprender esta experiencia de la que se encuentra excluido al no ser capaz de hacerse cargo de aquello que no es posible padecer en primera persona: «Hay sufrimiento, habría sufrimiento, no hay “yo” sufriente, y el sufrimiento no se presenta [...] El tiempo sin presente, el yo sin mí, nada de lo que se pueda decir que la experiencia – una forma de conocimiento – revelaría o disimularía.»¹ Esta misma reflexión ya había sido esbozada en *El paso (no) más allá*:

«Pero la desdicha no autoriza el mí, el yo desdichado, lo cual conduce a pensar - sólo a pensar - que la desdicha siempre ha deshecho el mí, sustituyéndolo por la relación otra y con el otro y que, sin embargo, lo encierra en una singularidad puntual² en donde no tiene derecho a ser mí, ni siquiera un mí singular, ni siquiera un mí que sufre: sólo pasivo hasta el punto de ser apartado de lo que hay de sufrimiento en la pasividad, del sentimiento común del sufrimiento y, no obstante, destinado, por esa pasividad no padecida, no autorizada a padecer y como exiliada del sufrimiento, a sostener la relación con el otro que sufre.»³

El sufrimiento pone de relieve un aspecto fundamental de la pasividad. Si en él el sujeto activo desaparece, también desaparece el sujeto pasivo, aquel que padece el sufrimiento. Así se presenta la borradura más radical del sujeto, puesto que se está eliminando al receptor individual de la experiencia: «Pasividad no es simple recepción,

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 46.

² La cuestión de la singularidad es un tema muy complejo en la obra de Blanchot que merecería ser estudiado de manera rigurosa. La singularidad, en esta cita, viene precedida de lo que Blanchot determina como “encierro”. A la singularidad (que debe distinguirse de la individualidad) le corresponde una suerte de “a pesar”. La singularidad es, por una parte, lo que impide que todo sea reducido a lo mismo. No es la diferencia que se concreta, sino el diferir móvil, la inconcreción. Pero, precisamente porque ya no hay un “sí mismo” como tal sino singularidades, estas singularidades son siempre otras. De ahí el principio de sustitución - el encontrar al otro en mi lugar - cuya base se sostiene a partir de una reflexión sobre la muerte que revierte el primado de la muerte como lo más propio del ser singular. La muerte impropia, la muerte siempre otra, una muerte que prescinde del sujeto, debe ser igual al morir que altera toda temporalidad ontológica pues es la muerte la que hasta entonces ordenaba la temporalidad según un principio teleológico, pasando a ser la pasividad del morir.

³ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 153.

como tampoco sería la informe e inerte materia *presta* a toda forma»¹. Pero este viraje por el que Blanchot muestra el desajuste de la experiencia del sufrimiento puede resultar equívoco. En el uso habitual del término sufrimiento hay una exaltación de la parte pasiva del sujeto como aquel que padece un dolor o una pena. Es por ello que Blanchot, después de afirmar un paralelismo entre la pasividad y el sufrimiento: «La pasividad: no podemos evocarla más que por un lenguaje que se invierte. En otro tiempo, llamaba a eso sufrimiento»², debe admitir que este último es demasiado confuso: «Pero la palabra sufrimiento es demasiado equívoca»³.

La pasividad no se deja describir, ella misma des-escribe, y en el hecho de nombrarla hay una enorme violencia. Al darle un nombre por el que pueda ser conocida, se la transforma hasta hacerla entrar en la relación dual actividad/pasividad. Las razones de esta necesaria traición son enumeradas: el discurso se desarrolla en vistas a una coherencia; el discurso es sintético, y esto quiere decir que en él domina la fuerza que reúne y unifica. En la medida en que tratan de representarla y hacerla presente, estos rasgos alejan de aquello que en la pasividad se pone en juego («Nos es muy difícil – y por ello más importante – hablar de la pasividad, pues no pertenece al mundo y no conocemos nada que sea del todo pasivo (conociéndolo, lo transformaríamos inevitablemente). La pasividad opuesta a la actividad, éste es el campo siempre restringido de nuestras reflexiones.»⁴). Es más, la razón de ello es que estos rasgos por los que intentamos pensarlo proceden de esa parte - el entendimiento, la consciencia, la voluntad, etc. - que guarda relación con el poder de presentar o representar. Por ello Blanchot advierte que la pasividad no tiene que ver con estas capacidades, sino con la «parte “inhumana” del hombre», la parte destituida, separada, no operativa y en ningún caso representativa. La pasividad es lo que interrumpe toda experiencia. En este sentido, «la pasividad, escapando a nuestro poder de hacer la experiencia (de experimentarlo), se propone o se depone como lo que interrumpiría nuestra razón, nuestra habla, nuestra experiencia.»⁵

La pasividad, si queremos pensarla fuera de la remisión a lo pasivo como polo opuesto a lo activo, no sería lo que en el pensamiento hay de pasivo, sino lo que

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 49.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 32.

Blanchot denominará como «un pasivo de pensamiento»¹. Abordar la difícil tarea de definir lo pasivo atendiendo al lugar que Blanchot le concede en esta oración, es decir, como sujeto y no complemento del nombre – no como lo que acompaña al sujeto exponiéndolo a la mayor de las violencias, sino como el verdadero sujeto - implicará, por una parte, separar lo pasivo de aquello que, presentándose como tal, es en realidad la parte de negatividad inapropiable de la experiencia límite, aquello que excede al poder del sujeto exponiéndole a la impotencia, pero que aún no señala hacia «la pasividad más pasiva que toda pasividad» (Lévinas):

«El sufrir, el sufridamente (*subissement*) [une en una sola palabra el sufrir y lo súbitamente] – para formar esta palabra que no es sino el doblete de súbitamente, la misma palabra chafada -, la inmovilidad inerte de ciertos estados llamados de psicosis, el padecer de la pasión, la obediencia servil, la receptividad nocturna que supone la espera mística, el despojamiento entonces, la desgarradura de sí a sí mismo, el desprendimiento por el cual uno se desprende incluso del desprendimiento, o bien la caída (sin iniciativa ni consentimiento) fuera de sí – todas estas situaciones, incluso si algunas están al límite de lo cognoscible y designan una cara escondida de la humanidad, no nos hablan casi nada de lo que buscamos entender al dejar pronunciarse esta palabra desconsiderada: pasividad.»²

Es importante indicar cómo Blanchot separa aquí lo que hasta ahora había sido determinante para dar cuenta de lo que pone al sujeto fuera de sí, así como de lo que se podría llegar a entender como un alejamiento de la “experiencia interior” de Bataille³ si no fuera por la lectura posterior que realizará de la trayectoria de este pensador en *La comunidad inconfesable* tratada en la última parte de este trabajo. En todo caso, estas experiencias límite - bien porque alguno de estos estados permiten, de alguna manera, una reasunción posterior, bien porque permiten algún tipo de desvelamiento o de conocimiento aunque éste sea el propio de la teología negativa, o bien porque nos

¹ *Ibid.*, p. 57.

² *Ibid.*, pp. 30-31.

³ «Sentimos que no podría haber experiencia del desastre incluso entendiéndola como experiencia-límite [la experiencia-límite es como Blanchot denomina la “experiencia interior” de Bataille como podemos leerlo en el artículo recopilado en *La conversación infinita* que lleva este mismo nombre]. Éste es uno de sus rasgos: destituye toda experiencia, le retira la autoridad, vela solamente cuando la noche vela y no vigila». *Ibid.*, p. 37.

hablan de lo episódico o eventual -, Blanchot no transige en contenerlas dentro de «la pasividad más pasiva»¹. Igualmente, aquel tipo de habla extraña al poder (político) que recogíamos bajo la noción de rechazo, no tiene por qué responder a esta pasividad radical. Si bien este rechazo es definido como «el primer grado de la pasividad»², puede referirse a la sola toma de posición deliberada de un «yo que rechaza»³. Nada de censurable hay en esto, pues esta actitud responde a una de las exigencias que hay que atender y que no tiene que implicar que se deba hacer fuera de todo consentimiento (aquí encontramos la postura que toma el intelectual y la relación con la firma como el acto esencial del compromiso). También es preciso, y Blanchot subraya este aspecto como un deber, «responder por el rechazo, la resistencia y el combate, volviendo al saber (volviendo si es posible – pues puede que no haya retorno-), a un mí que sabe, y que sabe que está expuesto, no a *Autrui*, sino al “Yo” adverso, al Todo-Poderoso egoísta, la Voluntad mortífera.»⁴. Pero al igual que existe un rechazo dialéctico, también hay un rechazo donde la pasividad no tiene medida. Este rechazo incondicional, donde se pone en juego la abstención anterior a toda decisión, donde hay una renuncia a contestar en la que el ser se pierde, es el que se encuentra en la sentencia de *Bartleby el escribiente*: «Preferiría no hacerlo». Aquí no hay un sujeto sobre el que vuelvan estas palabras. Abandonadas, no indican sólo lo que excede a la posibilidad de llevar a cabo una acción sino aquello de lo que uno no puede hacerse cargo y en lo que no puede tomar partido. Por ello la pasividad en la obra de Blanchot se encuentra tan cercana a la cuestión de la responsabilidad. Cuando la responsabilidad es limitada, ésta impone la decisión determinante y consciente, mientras que la responsabilidad ilimitada que participa de la pasividad dice la imposibilidad para el sujeto de ser responsable. Sólo de esta manera, por la imposibilidad de cargar con la responsabilidad, ésta puede abrirse a una responsabilidad sin medida.

La noción de pasividad recorre los motivos principales de la obra de Blanchot. El morir, retirando la muerte como acontecimiento, pertenece a un pasado remoto, nunca vivido, nunca experimentado, nunca trazado, que corresponde a esta pasividad que rompe con la noción de experiencia como vivencia y del amplio campo que de ésta se deriva: presencia, presente, consciencia, etc. De ahí la extraña afirmación: «Morir quiere decir: muerto, tú lo estás ya, en un pasado inmemorial, de una muerte que no fue

¹ *Ibid.*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 38.

la tuya, que no has vivido ni conocido»¹. Inmemorial, fuera de toda experiencia, es decir, aquello que transcurre sin tener lugar, esto es a lo que Blanchot llama «la pasividad del morir»². Una pasividad que ha dejado de lado la impaciencia por lo que ha de tener lugar, que ha olvidado un futuro donde el fin sería posible.

Blanchot realiza una breve incursión en el campo del psicoanálisis para criticar lo que define como, quizá, «terapéuticamente útil» pero, así todo, ajeno a esta pasividad sin sujeto. La pasividad no es el inconsciente ya que, entre otras cosas, éste afirma una etapa necesaria en el proceso de formación del sujeto. La pasividad, el campo yermo del olvido, lo que nunca podría dar lugar a un ser individual puesto que en ella nada se individualiza, acoge «esa muerte incierta, siempre anterior, atestación de un pasado sin presente»³. Puesto que «el olvido es la exigencia pasiva»⁴ – exigencia en el sentido de que ella llama al movimiento «del pasado hacia lo intraspasable»⁵ – no se puede pretender que ciertos “acontecimientos” – en concreto Blanchot se refiere a las “agonías primitivas” de la infancia donde aún no existe un sujeto como tal – sean devueltos a un presente en el que fijarse, teniendo lugar en una actualidad diferida, «en el presente de un recuerdo (es decir, de una experiencia actual) la pasividad de lo desconocido inmemorial»⁶. Por un lado, esta operación restituye lo no-vivido, individualizándolo, en un saber. Pero además, lo devuelve a un tiempo lineal aunque sea llevado a él por medio de la alteración⁷.

¹ *Ibid.*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁷ Esta incursión en el campo del psicoanálisis guarda relación con «¿Una escena primitiva?», un breve relato inserto en *La escritura del desastre* al que le sigue una reflexión teórica donde la cuestión del mito, el secreto y la escritura será abordada. Lacoue-Labarthe lo definirá como un relato “autotanatográfico” o “allobiográfico” – llegando a afirmar que la literatura moderna no empieza con la novela sino con esta suerte de autobiografía que incluye el paso por la muerte y que pone en cuestión tanto el *autos* (de ahí que sea designado como “allobiográfico”) como el *bios* (de ahí que sea designado como “autotanatográfico”). Vemos así la doble dimensión de esta “escena primitiva”: por un lado, se trata de un envío póstumo, como da cuenta de ello la primera frase del relato: «Vosotros que vivís más tarde, próximos a un corazón que ya no late, suponed, suponedlo» (Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 117); por otro lado, dado que este sujeto debe estar ya muerto para comenzar la narración, sólo desde esta condición puede «comenzar a decirse y escribirse como otro» (Lacoue-Labarthe, Ph., *Agonie terminée, agonie interminable*, op. cit., p. 105). Toda la literatura vuelve sobre esta escena del paso por la muerte como principio repetido, repitiendo la escena mítica que narra el origen y su posibilidad pero como lo imposible mismo, ya que lo que la literatura busca es precisamente ese imposible: «La experiencia de la muerte – esta pura imposibilidad – sería la condición, el fin y el origen, incluso el imperativo categórico (el “es necesario” incondicionado) tanto de la literatura como del pensamiento» (Lacoue-Labarthe, Ph., *Agonie terminée, agonie interminable*, op. cit., p. 95).

Esta misma alteración es la que se ha querido señalar citando la famosa frase de Hamlet: «*The time is out of joint*» con el fin de señalar un tiempo que no corresponde a los principios de linealidad y homogeneidad, cuyo eje es el presente. Por ella se trata de mostrar la inestabilidad de este tiempo, un tiempo que dilatándose o contrayéndose, alterándose por juegos de reminiscencias o actualizaciones, muestra un desplazamiento sin fin. Pero si de nuevo esta expresión excluye un tiempo ordenado en torno a lo presente y desarrollado como sistema, como también lo proponía el psicoanálisis, aún Blanchot radicalizará esta noción temporal desplazándola hacia el desastre como contratiempo. Así podemos leerlo en un fragmento de *La escritura del desastre* que retoma la imagen shakesperiana.

«♦ El presente, si se exalta en instantes (apareciendo, desapareciendo), olvida que no podría ser contemporáneo de sí mismo. Esta no-contemporaneidad es un pasaje siempre traspasado, lo pasivo que, fuera de tiempo, lo desarregla como forma pura y vacía donde todo se ordenaría, se distribuiría, de forma igualitaria o desigual. El Tiempo desarreglado, fuera de sus goznes, se deja todavía atraer, aunque sea a través de la experiencia de la fractura, en una coherencia que se unifica y se universaliza. Pero la experiencia inexperimentada del desastre, retirada de lo cósmico que es demasiado fácil de desenmascarar como ruina (la falta de fundamento donde se inmovilizaría de una vez por todas, sin problemas ni cuestiones, todo lo que nos es dado pensar), nos obliga a desprendernos del tiempo como irreversible, sin que el Retorno asegure la reversibilidad.»¹

Respetar la exigencia de la pasividad implica habitar el abismo que arruina todo sentido y todo fin, implica un fuera de tiempo como ausencia de tiempo, no sólo otro tiempo sino lo *otro* del tiempo. A este abismo Blanchot le dará el nombre de desastre, y es necesario decir que toda escritura está atravesada por él. Toda escritura es *la escritura del desastre* siempre que ésta sea «sin importancia»² y siempre que se acepte que «no escribir sin poder» «supone el paso por la escritura»³. La posible relación que se entabla entre la escritura y la pasividad pasa por el desastre. Ambas implican la borratura del sujeto y un cambio de tiempo, «suponen que entre el ser y el no ser, algo que no se cumple llegue sin embargo como siendo desde siempre ya sobrevenido

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 125.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 26.

(*survenu*) – el *désœuvrement* de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario»¹. Esta referencia a un tiempo otro se explicará como la amenaza del desastre cuya condición, la condición de su venida, es que no llegue nunca y que, sin embargo, no deje de llegar, afectado así por una iterabilidad que atraviesa el acontecimiento y la muerte retirándoles la puntualidad de un presente.

El desastre, afirma Blanchot, no afecta al sujeto, «“Yo” no estoy bajo su amenaza»². Afecta a aquello que *hay* cuando ya no hay sujeto. En ese sentido, arruina toda unidad, pero dejándola de lado, arruinando lo ya fracturado y dejándolo sin porvenir. Toda la problemática temporal que propone Blanchot se radicaliza con la figura del desastre: el desastre es lo que impide el fin, el encuentro como fusión, la historia como el relato de una teleología. El desastre es el que «detiene toda venida»³. «Cuando el desastre sobreviene, no viene»⁴; su tiempo es el de la inminencia sin presencia, el de la inminencia sin advenimiento. En este sentido, Roger Laporte indica en uno de sus libros sobre Blanchot:

«Al *Ereignis*, pensado por Heidegger, se opone exactamente el Desastre tal y como Blanchot más que pensarlo lo designa. El *Ereignis* es a la vez advenimiento y apropiación, aquello sin lo cual el Ser no vendría a la presencia, mientras que “el desastre está del lado del olvido, el olvido sin memoria, la retirada inmóvil de aquello que no ha sido trazado.»⁵

Nada entonces más alejado a esta definición del desastre que el pensamiento del advenimiento y de la apropiación. Nada más alejado que el pensamiento profético que anuncia la llegada del acontecimiento como porvenir programado, del fin adelantado como siempre se ha pensado la muerte cuando ésta es definida como lo más propio del ser. Pero si el desastre rechaza este acontecimiento capaz de poner fin, descubre en su lugar la pasividad y una extrema paciencia que abre a la espera infinita, sin horizonte: «El desastre, ruptura con el astro, ruptura con toda forma de totalidad, sin, entre tanto, rehusar la necesidad dialéctica de un cumplimiento, profecía que no anuncia más que el

¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Laporte, R., *Maurice Blanchot. L'ancien, l'effroyablement ancien*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 39.

rechazo de lo profético como simple acontecimiento por venir, abriendo, sin embargo, descubriendo la paciencia del habla vigilante»¹.

El tiempo mesiánico es el paradigma que, según Blanchot, pondría en entredicho esta forma de ligar el tiempo a la presencia, de ligar la presencia al presente como momento culminante. Ésta es la misma reflexión que asedia la cuestión de la muerte, es decir, la imposibilidad del advenimiento del acontecimiento último y determinante. Pero si decimos que es el tiempo mesiánico el que Blanchot exaltará como paradigma y verdad de la separación entre acontecimiento y advenimiento, es necesario advertir que se trata de una interpretación del mesianismo no teológica y que creemos que podría corresponder a lo que Derrida nos invita a pensar a partir de la expresión, de tintes blanchotianos, «un mesiánico sin mesianismo»². Desde esta interpretación concreta del mesianismo – que habría que ver en qué medida Blanchot la une o la hace dependiente de la singularidad judía, el “pueblo sin mitos” como ha repetido en varias ocasiones³ –, la espera ya no se relaciona ni con un futuro predecible ni con un pasado accesible, sino precisamente con cierta “experiencia de lo imposible”, lo que abre a una espera que, al esperar desde más allá de lo esperado, se convierte en «espera de la espera»⁴. Esto, a su vez, corresponde a la condición de toda llegada: que el advenimiento no tenga lugar permite que éste no deje de llegar – un “ven” eterno que no se acalla con la presencia, pues ésta no es garantía suficiente para romper con la obligación de la espera. Sólo porque esta presencia no es garantía del advenimiento final, porque expone a algo que desborda toda presencia y que pone al sujeto fuera de sí - «le digo eternamente: “Ven”, y eternamente, ella está ahí»⁵ –, la espera pierde todo fin y finalidad.

En este sentido, podríamos continuar esta reflexión sobre el desastre viendo la relación que éste guarda con el fin de los tiempos, con el apocalipsis. Mientras que el apocalipsis anuncia el fin, el desastre anuncia, por el contrario, el fin del fin, la

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 121.

² Derrida, J., *Espectros de Marx*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Ed. Trotta, 1995, p. 73. Esta cita es de gran importancia por lo que evocaremos el párrafo en el que se inscribe: «Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia - que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos - y una idea de la democracia - que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados-» Habría que añadir que “indeconstructible” señala hacia un exceso que hace de su deconstrucción algo interminable. Por lo tanto, no se trata de mantener un reducto a salvo de la deconstrucción, sino de mostrar la tarea infinita de la deconstrucción.

³ Cf. *Los intelectuales en cuestión* y en la carta que se encuentra en Maurice Blanchot. *Passion politique*.

⁴ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 179.

⁵ Blanchot, M., *La sentencia de muerte*, op. cit., p. 79.

imposibilidad de acabar o el sinfín del fin. En otros términos, «el apocalipsis del apocalipsis» o «el apocalipsis sin apocalipsis»¹. La visión apocalíptica del cristianismo, comprendida desde un punto de vista teleológico, es opuesta por Blanchot al mesianismo judío, para el cual «el advenimiento mesiánico no significa el fin de la historia, la supresión de un tiempo más futuro que el que cualquier profecía podría anunciar»². El desastre que detiene toda venida, toda presencia, intercambia éstas por lo infinito de una espera paciente que retira hasta el poder de ser paciente. Abriendo a un tiempo fuera del tiempo, a una ausencia de tiempo, el desastre es definido como la inminencia de un instante que no ilumina ni se fija.

Será preciso entonces determinar las características del fin que se anuncia en el Apocalipsis: es el fin de la humanidad, el fin de los tiempos, pero también el Juicio final donde se cumple la Justicia divina. Trasladando la justicia al fin de los tiempos, el Veredicto final es el advenimiento tanto de la Justicia como de la Verdad, quizá de la verdad de la Justicia o de la justicia como Verdad, lo que a su vez sería posible traducir como la verdad de la Verdad³. Un tiempo que no esté ordenado por este fin deberá poner en cuestión este principio de Justicia universal (una justicia que se hace de una vez por todas) y de verdad que de él se deriva. Así lo hace Blanchot en las últimas páginas de *La escritura del desastre* donde podemos leer: «Y, ¿por qué la idea del Mesías?, ¿por qué la necesidad del acabamiento en la justicia? ¿Por qué no soportamos, no deseamos lo que es sin fin?»⁴ Blanchot nos muestra aquí la proximidad entre el acabamiento, el fin, la parusía, el advenimiento final caracterizado por la llegada del Mesías en cuanto que presencia presente, y la justicia que reclama esta misma estructura – el hacer justicia, el dictar sentencia irrevocable -. La justicia es así equivalente al fin, como si sólo pudiera advenir como el fin último y como si hubiera que esperar a ese fin para que la justicia pudiera tener lugar, como si hubiese que esperar su advenimiento. El tiempo de la justicia que corresponde al tiempo apocalíptico se coordina con este tiempo

¹ Cf. Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. de Ana María Palos, México D.F., Siglo XXI, 2006, p. 76: « Existe el apocalipsis *sin* apocalipsis. La palabra *sin* la pronuncio aquí dentro de la sintaxis tan necesaria de Blanchot quien a menudo dice X *sin* X. El *sin* marca una catástrofe interna y externa del apocalipsis, un cambio de sentido que no se confunde con la catástrofe anunciada o descrita en los escritos apocalípticos sin por ello serles extraña. La catástrofe, aquí, sería tal vez la *del* apocalipsis mismo, su repliegue y su fin, una clausura sin fin, un fin sin fin. [...]¿Y si ese “fuera del apocalipsis” estuviera en el apocalipsis?»

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 215.

³ Ver en Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, op. cit. pp. 55-56: «La verdad misma es el fin, el destino, y que la verdad se descubra es el advenimiento del fin. La verdad es el fin y la instancia del juicio final. La estructura de la verdad sería aquí apocalíptica. Y por eso es que no puede haber verdad del apocalipsis que no sea verdad de la verdad.»

⁴ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 215.

teleológico, programado, que dice el fin último y la adecuación con éste. La justicia concerniría así a la espera de este fin, y no a «la espera de la espera» del desastre.

Si Blanchot pone en cuestión la reciprocidad entre justicia y acabamiento, no por ello hunde a la justicia en la indeterminación ya que, si por algo se caracterizan las referencias a la justicia en su obra, es por estar vinculada a una urgencia que la hace perentoria. Esto no implica que actúe movida por una impaciencia que busca lo concluyente, sino por la paciencia de la pasividad. De esta forma podemos comprender, siempre que no oponamos simplemente la paciencia a la impaciencia, que «la paciencia es la urgencia extrema: no tengo más tiempo, dice la paciencia»¹. La paciencia urgente, que no puede aguardar plazo alguno, señala tanto el principio de justicia como el de responsabilidad: «el extremo de la paciencia estando en relación con el extremo de la responsabilidad»². Fuera de la posibilidad de tomarse su tiempo, de consultar un programa, la justicia reclama lo inmediato: «La justicia (la justicia para con los demás [*autrui*]) se distingue porque no soporta aplazamientos»³.

En este mismo sentido, Derrida, bajo el nombre de «la urgencia que obstruye el saber», muestra esta relación entre la urgencia y la justicia, una relación nada fácil que nos conduce a una paradoja en esta reflexión temporal entre el tiempo del desastre y el tiempo del apocalipsis:

«Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera. Para ser directo, simple y breve, diré lo siguiente: una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. [...] tal decisión es a la vez sobreactiva y padecida, encierra algo de pasivo, por no decir de inconsciente, como si el que decide fuera libre sólo si se dejara afectar por su propia decisión y como si ésta le viniera de otro.»⁴

Varios motivos de esta definición de justicia nos muestran la gran proximidad entre Derrida y Blanchot. Por un lado está la urgencia de la justicia, pero, sobre todo, el

¹ *Ibid.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 209.

³ Blanchot, M., *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, op. cit., p. 97.

⁴ Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 60-61.

aspecto más complejo es el un imperativo atravesado por la noción de pasividad ligada a su vez a la de libertad. Si es cierto que Derrida parece hacer referencia a una pasividad en el sentido corriente del término, vemos también cómo se radicaliza cuando afirma que es una decisión que llega desde fuera, como si se situase frente al sujeto, a su alcance, dándole la oportunidad de hacerse cargo de ella en cuanto que decisión libre, pero al mismo tiempo afuera, teniendo que hacerse cargo de ella y, por lo tanto, como si la decisión fuese tomada por el otro. Por eso mismo, no se trata de la decisión responsable sino de la decisión que hace responsable. La libertad ya no se presenta como la capacidad de decisión consciente y voluntaria en la que se sustenta el conocimiento aparentemente necesario para el ejercicio de la justicia. La libertad, como podemos leer en esta cita, sólo es tal si está afectada por lo que no forma parte de la decisión consciente y voluntaria sin tampoco hundirla en su contrario. Derrida deja intervenir al *otro*, un «como si ésta viniera del otro» para mostrar la paradoja que Blanchot expondrá en *La comunidad inconfesable* en los siguientes términos: «“Yo” no soy libre para con el prójimo (*autrui*) si siempre soy libre de declinar la exigencia que me deporta de mí mismo y en último término me excluye de mí»¹. Este mismo exceso, donde la libertad se sitúa a la altura de la pasividad definida por Blanchot, corresponde al desajuste que Derrida señala como la imposibilidad para procurarse todo el saber necesario, de forma que, si aún se trata de una decisión propia, al mismo tiempo esta responsabilidad conlleva un cambio de lo que supone el estatuto del “yo”. Esta urgencia pone así frente a lo desconocido y no ante lo ya fundado. Blanchot lo expresa de la siguiente manera refiriéndose a la responsabilidad:

«[...] de la responsabilidad no puedo hablar si no es separándola de todas las formas de la conciencia-presente (voluntad, resolución, interés, luz, acción reflexiva, pero también, quizá, de lo no-voluntario, lo inconsentido, lo gratuito, lo inactivo, lo oscuro que se alza de la conciencia-inconsciencia), si se enraíza ahí donde no hay fundamento, donde ninguna raíz se puede fijar, si entonces ella impide todo cimiento y nada individual puede encargarse de ello»².

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 76.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 46.

Esta urgencia de la justicia implica de nuevo la ruptura con la teleología apocalíptica pero sin descartar un cierto apocalipsis, un apocalipsis sin *apokalupsis*, sin revelación ni descubrimiento. En *La comunidad inconfesable*, Blanchot señala que «la urgencia de socorrer al prójimo altera cualquier estudio [se refiere al estudio de la Ley, de la alianza] y se impone como aplicación de la Ley que siempre precede a la Ley»¹. De esta forma vemos que la justicia como respuesta a la responsabilidad no puede proceder de ninguna legislación anterior que la regule. Ha de ser siempre la excepción, la excepcionalidad, por ello también lo extraordinario, es decir, aquello que «no se enuncia en ningún lenguaje ya formulado»². De esta forma entendemos que, en la medida en que cada juicio es extraordinario, «no porque esté reservado hasta el fin de los tiempos; al contrario, la justicia no espera, está a cada instante por cumplir, por dictar, por meditar también (por aprender)»³, dice, cada vez, el fin del mundo. Pues si seguimos esta última cita de Blanchot, la urgencia de cada situación singular, de cada acto que se desea justo, ha de romper con todo futuro y con todo dato anterior: «Cada acto justo (¿lo hay?) hace del día el último día o – como dice Kafka – el ultimísimo al no situarse en la continuidad ordinaria de los días sino de lo ordinario más ordinario haciendo lo extraordinario.»⁴

Que la justicia sea urgente y que se quiera ya, ahora, no entra en contradicción con este tiempo del no-advenimiento que se abre en la diferencia entre la venida (recordemos la llamada: “Ven”) y lo que no llega. La justicia que pide lo inmediato, que no puede esperar, que no retrasa la decisión a un futuro, implica este “Ven” interminable. Lo inmediato es así lo que no obedece a una mediación, por ello mismo, también, «lo inmediato es lo infinito»⁵. Si volvemos de nuevo a Derrida, este infinito es descrito como porvenir:

«Paradójicamente, y a causa de este desbordamiento del realizativo, a causa de este avance siempre excesivo de la interpretación, a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, ésta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Pero, precisamente por eso, *quizás* tiene justamente un porvenir, un *por-venir* que habrá que distinguir rigurosamente del futuro. Este

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 75.

² *Ibid.*

³ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., pp. 216-217.

⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

último pierde la apertura, la venida del otro (que viene) sin la cual no hay justicia; y el futuro puede siempre reproducir el presente, anunciarse o presentarse como un presente futuro en la forma modificada del presente. La justicia está *por venir, tiene que venir, es por-venir*, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están irreductiblemente por venir. Lo tendrá siempre - este por-venir - y lo habrá tenido siempre.»¹

En el desastre vemos cómo se combinan los tiempos aparentemente contradictorios del ahora, de lo urgente e inminente, y el de un imposible presente; un encuentro con lo otro o con el otro anterior a cualquier encuentro, anterior a cualquier forma de pasado pero, a la vez, abierto, en esa ausencia de tiempo, a un porvenir. La forma de este encuentro, imposible pero desde siempre ya sobrevenido - *toujours déjà* es una expresión muy repetida en los textos de Blanchot -, que no deja de llegar porque nunca tuvo lugar, es la que marca el tiempo del desastre. Pero si pensar el desastre es admitir que «el desastre es el pensamiento»², entonces, pensar el pensamiento, es tocar el pliegue por el que el pensamiento se separa de sí: «El desastre está separado, es lo más separado que hay»³. Pensar lo que en el pensamiento no podría ser pensado, «el no-pensamiento pesado, esta reserva del pensamiento que no se deja pensar»⁴, implica que no haya «porvenir para el pensamiento»⁵, que no haya «porvenir para el desastre»⁶ y sin embargo siempre quede por pensar, por venir.

Casi como si se tratase de una condensación de estas cuestiones, el libro *La comunidad inconfesable* nos devuelve a esta problemática reuniendo además, de manera explícita, los aspectos políticos con los literarios, la comunidad con una posibilidad ética, dejando entrever entre todos ellos algo así como una “comunidad literaria”. Alrededor de este libro, desarrollaremos la última parte de este trabajo.

¹ Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, op. cit., p. 63.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op.cit., p. 7.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 8.

TERCERA PARTE:
LA EXIGENCIA INFINITA DE LA COMUNIDAD
INCONFESABLE

En 1983, Jean-Luc Nancy publicó en la revista *Aléa* un extenso artículo bajo el título de «La comunidad inoperante». El tema que desde la colección se propuso, «La comunidad, el número», debía dar pie a una reflexión sobre el problemático término de *comunidad*. Término incierto, marcado por resonancias políticas, especialmente por el ideal comunista, que Nancy tomó como una oportunidad para problematizar en términos ontológicos la instancia de lo que pudiera ser denominado como lo “común”¹ - lo común que se pone en juego en la comunidad, en el comunismo, en la comunión, en la comunicación -. Según dará cuenta años más tarde², cuando le fue planteado este tema se encontraba al final de un curso consagrado al pensamiento político de Bataille. Este pensador, que Nancy define como el primero en hacer la experiencia moderna de la comunidad, permitía, a través de su obra y de los virajes de ésta, un cuestionamiento de las formas totalitarias como el fascismo y el comunismo, a la vez que, otro aspecto fundamental sobre el cual se había desarrollado la metafísica del sujeto, era fuertemente violentado: el individualismo como forma del sujeto absoluto. La representación de la comunidad realizándose como su propia obra, dándose como su propia esencia, era desbordada por las formas que Bataille invitaba a pensar.

Pocos meses más tarde, en diciembre de 1983, Maurice Blanchot publicó un libro donde ya desde el título se podía apreciar la clara referencia al que fue dado por

¹ Así, en el prefacio para la segunda edición italiana de *La comunidad inoperante*, que después se editaría en Francia con el título de *La comunidad afrontada* y que posteriormente ha sido recogido en forma de postfacio a la edición española de *La comunidad inconfesable*, Nancy explica cómo se planteó abordar esta cuestión: «En el enunciado de Bailly -quien había propuesto el tema de “La comunidad, el número”- inmediatamente escuché: “¿Qué es de la comunidad?”, como una pregunta que en silencio sustituye a esta otra: ¿Cuál proyecto comunista, comunitario o comunal?”. “¿Qué es de ella?”, incluso: “¿Cuál es su ser? ¿Qué ontología da cuenta de lo que indica una palabra bien conocida –común-, pero cuyo concepto quizás ha llegado a ser muy incierto?”» Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada* en Blanchot, M., *La comunidad inconfesable* seguido de *La comunidad afrontada* de J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 100.

² Cf. Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, *op. cit.*, p. 101.

Nancy para definir *su* comunidad. *La comunidad inconfesable* comenzaba retomando la cuestión propuesta por éste sobre la exigencia comunista, sobre la posibilidad o imposibilidad de una comunidad y sobre la manera en que podríamos llegar a pensar la comunidad fuera de la noción de lo “común” que hasta ahora se entendía como el vínculo interno de un grupo y como su propio límite externo.

A fin de determinar lo que debía ser necesariamente cuestionado si se pretende llegar a concebir una comunidad, Nancy plantea en las primeras páginas de su escrito las dos formas que se presentaban como horizontes insuperables en la reflexión sobre la comunidad. Por un lado, el comunismo como un proyecto a realizar (o a reencontrar) a través del cual se construiría la esencia de la humanidad como totalidad transparente, no dejará de ser referido a lo largo del texto. Tanto en lo que se refiere a los intentos comunistas reales como al ideal comunista, el comunismo se presentaba como el marco de representación inexcusable cada vez que se había propuesto pensar el ser de la comunidad, tan estrechamente ligado como ha estado siempre este concepto a la noción de común, al poner en común, al hacer en común o al ser en comunidad. En el otro extremo, y como su reverso, Nancy situaba la figura del sujeto absoluto, átomo independiente que no necesita para consumarse entrar en relación, pues en sí mismo contiene el origen de su propia realización. Este sujeto que ha sido así concebido desde Descartes, a partir de la certeza del *cogito*, o a través de Hegel, quien lo alzó hasta el Saber absoluto, da forma a la concepción liberal donde se exalta la figura del ser aislado. Sólo en apariencia opuestas, ambas formas, comunismo e individualismo, se asientan en lo que Nancy denominará “inmanentismo”. Noción que da cuenta de cómo la sociedad o el sujeto se ofrece a sí mismo su esencia partiendo exclusivamente de su propia existencia en una suerte de fusión transparente entre esencia y existencia. Es aquí donde el término obra toma una extraordinaria relevancia: la obra como acción se caracteriza por darse como proyecto finito, como totalidad cerrada sin vías de fuga que no puedan ser inmediatamente reparadas por medio de una acción negativa. Es así como Nancy abordará el primer mito de la comunidad, el comunismo o el ideal comunista: «[...] comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*. Una inmanencia absoluta del hombre al hombre – un humanismo- y de la comunidad a la comunidad –un comunismo.»¹

¹ Nancy, J-L., *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 14.

Por su parte, Blanchot retomará esta cuestión en las primeras páginas de su escrito casi en los mismos términos adoptados por Nancy:

«Si el comunismo dice que la igualdad es su fundamento y que no hay comunidad en tanto en cuanto las necesidades de todos los hombres no están *igualmente* satisfechas (exigencia en sí misma mínima), supone, no una sociedad perfecta, sino el principio de una humanidad transparente, producida esencialmente por ella sola, “inmanente” (dice Jean-Luc Nancy): inmanencia del hombre al hombre, lo que designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, puesto que es o debe llegar a ser tal que sea enteramente obra, su obra y, finalmente, la obra de *todo*.»¹

Pero, como ya habíamos anunciado, este ideal comunista o humanista encuentra su reverso en una vía que se presenta como salvaguarda de los efectos de los totalitarismos a la vez que como su forma emancipada. Éste es el individualismo que Nancy presenta en estos términos: «Por su naturaleza –como su nombre lo indica, es el átomo, el indivisible-, el individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición. Es una figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para-sí absolutamente desprendido, tomado como origen y como certeza.»²

Blanchot suscribe esta dicotomía de la inmanencia: «El individuo confirma, con sus derechos inalienables, su rechazo a tener otro origen que él mismo, su indiferencia a cualquier dependencia teórica frente a otro que no fuese un individuo como él, es decir, él mismo, indefinidamente repetido, bien sea en el pasado o en el porvenir.»³

Dibujando el horizonte del pensamiento político moderno, comunismo e individualismo comparten en su raíz la misma relación de autosuficiencia. Esto se debe a que ambas formas han sido por igual herederas de nociones inscritas en la metafísica tales como las nociones de identidad o presencia a sí. Esta “comunidad ideal”, subrayará igualmente Nancy, ha adoptado las formas heredadas de un pensamiento que hunde sus raíces en la idea de la comunidad perdida que debe ser reencontrada o reconstruida, legataria en este sentido de la conciencia cristiana y de la forma en que ésta introdujo la figura de la comunión.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 13.

² Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 15.

³ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 13.

Nancy publicará un estudio junto a Lacoue-Labarthe¹ que podría ser relacionado con este Estado total y que aborda en uno de los artículos² que será recopilado en el libro *La comunidad desobrada*. En este trabajo que se referirá a los fascismos, trata el proceso mítico por el cual los Estados se dan, a partir de una vuelta temporal, un principio de identidad a través de su propia constitución. El Estado, por una legitimación retrospectiva, inventa su propio origen y su destino que le permite darse a sí mismo un fundamento, crear su propio mito de la fundación y de la legitimidad de su constitución. Este mismo proceso podría extrapolarse al camino que emprenderá la metafísica del sujeto, la cual describe al sujeto o a la comunidad a partir de un alzamiento del sí mismo que le conduce hasta una comunión o fusión en una interioridad, ya sea individual, ya sea en el espíritu común de una sociedad. Desde ambas perspectivas, todo parte del hombre en cuanto existente sin una esencia exterior o anterior. Su proyecto consiste, también para los dos, en darse un sí mismo, una esencia. Tanto es así que ya atendamos al comunismo como al individualismo, nos encontraremos una misma potencia asimiladora: un poder infinito donde *todo* toma forma bajo su capacidad de dominación: la naturaleza, la humanidad, Dios e incluso la muerte. Esta última constituirá, como ya hemos visto y como volveremos a ver, el caso más notable del gobierno de la negatividad por el cual nada puede quedar fuera del poder de asimilación que persigue la obra total. Asimilada dentro del proceso productor, cada muerte singular, insignificante e individual, llegará a integrarse en la obra de la comunidad bajo una suerte de inmortalidad donde el individuo se disuelve en tanto que particular; o bien, en el caso del individualismo, la muerte, transformada en poder, se convierte en la garante de la irreductibilidad de cada individuo asegurando su lugar propio e inintercambiable.

Este es el marco a partir del cual Nancy y Blanchot emprenderán una profunda reflexión sobre la comunidad fuera de lo que se ha determinado como lo común, es decir, fuera del lazo por el que los seres se unirían a través de lo que tienen de semejantes, “trabajando”, y en esto siguiendo el esquema hegeliano, en vista a un fin común que equivaldría a la construcción de lo social como vínculo. Por el contrario, pensar lo que pone en relación sin hacer intervenir una referencia última a la unidad

¹ Cf. Nancy, J.-L., Lacoue-Labarthe, Ph., *El mito nazi*, trad. de Juan Carlos Moreno Rom, Barcelona, Anthropos, 2002. La primera versión de este texto data de 1980.

² Cf. Nancy, J.-L., «El mito interrumpido» en *La comunidad inoperante*, op. cit.

implicará pensar esta relación sin hacerla depender de lo que une y asemeja. Significará, por lo tanto, orientar el pensamiento hacia una “relación sin relación” donde este “sin” no equivaldría a una ausencia de relación sino que señalaría la disimetría que opera una suerte de desajuste entre el “yo” y el “otro”. Este desajuste es el que imposibilita tanto la afirmación como la negación de esta relación haciendo intervenir lo neutro como aquello que rompe con la dualidad entre la afirmación y la negación, introduciendo una discontinuidad o fragmentado el discurso y, con ello, la lógica que rige y organiza las relaciones y el orden de las pertenencias. Respecto a esto último, el orden de la pertenencia será puesto en cuestión hasta el punto de que resulte imposible determinar la pertenencia a una comunidad.

El discurrir histórico será igualmente abordado a través de esta reflexión en la que volveremos a encontrar, no una búsqueda de aquello que lo anula, sino lo que, por un tiempo indeterminado, un instante no fijado, suspende este devenir de manera que lo que acontece lo hará de modo tan efímero que sólo dejará un rastro y una pregunta, «¿es que eso había tenido lugar?»¹ Este suspenso de la historia como otros movimientos como el de la pasión darán cuenta del espacio de lo que, atendiendo a lo que podríamos denominar como comunitario, se mantiene ilegible, al margen de lo que un poder positivo pudiera detectar y gobernar. Al igual que la obra de arte no se afirmaba más que en lo que deshacía su presencia, su tener lugar y su fundación puesto que ponía en suspenso la atribución de cualquier valor, estas interrupciones que dibujan la “relación sin relación” comunitaria muestran un espacio donde ya no es posible hablar en términos de posibilidad. Éstas señalan hacia la imposibilidad de una reducción dialéctica al socavar el fundamento de la acción y del discurso a partir de una disimetría o un intervalo no medible, incalculable, que implicará una relación infinita (aquello que anteriormente decíamos que era «una relación de infinitud como el movimiento de la significación misma») y neutra, donde no es posible encontrar aquello que pudiera llevarla a término. Este compartir lo incompañable como principio de la infinitud, estará estrechamente relacionado con la muerte y la sustitución mortal que, como hemos visto, se deriva de la imposibilidad de tomar la muerte como algo propio. Pero, también, ese compartir lo que no se puede compartir como respeto a esa “relación sin relación” que da cuenta de una imposibilidad de simetría y reciprocidad, será lo que Blanchot

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 56.

determine como la posibilidad de la amistad. Una amistad que, como veremos, porta consigo la muerte del amigo y su duelo.

Estos son algunos de los rasgos de lo que Blanchot denominará como una “comunidad inconfesable”. Dialogando a través de este escrito principalmente con Nancy y Bataille, profundizaremos sobre este secreto inconfesable que la comunidad exhibe y que configurará la comunidad de Blanchot.

I. DE LA RUPTURA DEL SUJETO ABSOLUTO A LA COMUNIDAD.

1. 1. La cuestión decisiva.

Bataille va a mostrar - nos indica Nancy y Blanchot retomará este camino - la contradicción que se ve implicada en el seno de la constitución del sujeto absoluto, aquél que pretende alcanzar la totalidad y mantenerse en ella. O lo que vendría a ser lo mismo, cómo la lógica de lo absoluto, del sujeto absoluto, de la comunidad total, es decir, de lo absoluto separado, encierra en sí misma la forma por la que lo absoluto será violentado. Bataille mostrará cómo su propia lógica es la que lo pone de manifiesto al caer en la imposibilidad de aquello que debería ser la garantía de su suficiencia.

Siguiendo la lógica del sujeto absoluto - indica Nancy sosteniendo que ésta ha sido una de las grandes aportaciones al pensamiento de la comunidad por parte de Bataille- , «lo absoluto debe ser el absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser»¹. Aquello que se da como encerrado en sí mismo, independiente de cualquier relación exterior, implica no sólo que debe estar cerrado sobre sí mismo; debe, además, por su borde exterior, por el propio límite que se impone a modo de clausura, ser un absoluto independiente. Debe ser la clausura misma la que le dé su autonomía y no la frontera con otro sí mismo. Esta lógica por la cual lo absoluto contiene en sí mismo su propia contradicción se traduce en la necesidad esencial del estar en relación. Lo absoluto necesita ponerse en relación, y en este ponerse en relación, deshacer la inmanencia de lo absoluto. Esto es lo que la comunidad expone: la imposibilidad de lo absoluto cerrado y la necesidad de una inclinación fuera de sí sobre un borde que pone en relación.

Llegamos de este modo al principio o abertura de la comunidad, al “*clinamen*” del individuo o de la comunidad inmanente, aquello que ha debido ser borrado de la metafísica del sujeto o del Estado total. Siguiendo esta argumentación, Nancy recoge en su artículo una cita de Bataille que corresponde a un capítulo de *La experiencia interior* consagrado a Hegel:

¹ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op.cit., p. 16.

«Si “imito” el saber absoluto, seré por necesidad Dios mismo (en el sistema, no puede, aun en Dios, haber algún conocimiento que vaya más allá del saber absoluto) [...] Suponiendo así que yo sea Dios, que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (suprimiendo la sombra y la duda), sabiendo todo e inclusive por qué el conocimiento completado solicitaba que se produjeran el hombre, las particularidades innumerables de los *yoes* y la historia; precisamente en ese momento se formula la pregunta que hace entrar a la existencia humana, divina... lo más allá posible en la oscuridad sin regreso, ¿por qué tendría que haber *lo que sé?* ¿Por qué es una necesidad? En esta pregunta yace oculta –no aparece enseguida– una desgarradura extrema, tan profunda que sólo el silencio del éxtasis le responde»¹.

La desgarradura que introduce esta pregunta es la que impide la clausura de lo absoluto, la que lo abre a la relación por un intersticio que hace que el ser difiera de la absolutez de la totalidad de los entes. «Así, afirmará Nancy, es el ser “mismo” el que llega a definirse como relación, como no absolutez, y si se quiere – por lo menos es lo que pretendo decir – *como comunidad*»². La posibilidad de un discurso acabado, del saber absoluto, del hombre realizado siguiendo la exigencia de serlo todo tras haberse liberado de las servidumbres por el trabajo negativo, había sido ya cuestionada por Blanchot en el artículo «La experiencia límite». La pasión que mueve al hombre que se define como ser acabado es la pasión de la totalidad, la pasión de lo negativo que describe la estructura circular del pensamiento dialéctico tal y como fue planteado por Hegel. «Esto es admirable, el hombre alcanza la satisfacción mediante la decisión de una insatisfacción incesante; se realiza, porque va hasta el extremo de todas sus negaciones. ¿No se debería decir que toca lo absoluto, puesto que tendría el poder de ejercer totalmente, es decir, de *transformar en acción*, toda su negatividad?»³ Sin embargo, frente a la posibilidad del sujeto realizado plenamente a través de la capacidad de transformar todo lo negativo, toda la nada que constituye al hombre, toda carencia, en acción, Blanchot hará intervenir aquí, como en la cita que acabamos de recoger de Bataille, aquello que no podrá ser transformado hasta llegar a la afirmación de una «negación radical que ya no tiene nada que negar»:

¹ *Ibid.*, p.17. Cf. Bataille, G., *La experiencia interior* seguida de *Método de meditación* y *Post-scriptum* 1953, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1973, p. 117.

² *Ibid.*, p. 17.

³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, *op. cit.*, p. 262.

«No, el hombre no agota su negatividad en la acción; no, no transforma en poder toda la nada que es; quizá pueda alcanzar lo absoluto igualándose con el todo y convirtiéndose en la conciencia del todo, pero más extrema que este absoluto es entonces la pasión del pensamiento negativo, puesto que es todavía capaz, ante esa respuesta, de introducir la pregunta que lo suspende, es capaz, frente al cumplimiento del todo, de mantener la otra exigencia que, en forma de impugnación, reactiva el infinito»¹.

“Pregunta” decisiva que Blanchot no llega a formular pero que Bataille se plateaba en estos términos: «¿Por qué tendría que haber *lo que sé?*» «¿Por qué es una necesidad?». Lo que estas preguntas implican es la imposibilidad de agotar la “posibilidad” de ponerse en entredicho por el sujeto (vale decir, por el individuo o el Estado total que referíamos al ideal comunista). Señalan una interrupción, una discontinuidad o una falta de concordancia entre lo que *hay* y el saber que trata de abordarlo y convertirlo en objeto del saber. Hay así una “falta esencial” que se sitúa en el límite del cumplimiento total y que rebasa la acción, algo que no se puede convertir en actividad, que no se puede transformar en adquisición sino que pertenece al ámbito de lo que Bataille denominaba la *consumation*². Este exceso de negatividad, el ser insuficiente frente a lo excesivo como horizonte³, da paso a la desocupación, al “*désœuvrement*”.

Partiendo entonces de una “falta esencial” que no puede introducirse en el esquema de negación, el sujeto se enfrenta a la imposibilidad de constituirse como absoluto. Lo que impide que las formas emancipadas de comunidad autosuficiente o de sujeto absoluto se cierren sobre sí mismas es precisamente la posibilidad o, más bien, la

¹ *Ibid.*

² Mantenemos en francés este término adoptado por Bataille para referirse al gasto sin contrapartida. En francés, “*consommation*” significa tanto consumo como consumación. El verbo “*consumer*”, en desuso en lengua francesa, del latín *consumere*, es recogido bajo la acepción de «usar, destruir progresivamente una cosa por alteración o destrucción de su sustancia» y “*consumation*” como «acción de consumir alguna cosa, de destruir alguna cosa (como) por el fuego, progresiva y completamente». “*Consommer*”, del latín, *consummare*, es definido como «hacer la suma» y de ahí completar, o bien como «llevar una cosa a su término». Principalmente por la diferencia de raíz latina creemos que la traducción de este término estaría más cerca de el término “destrucción”, “consunción” o “gasto” como se ha adoptado en la traducción de *Lo que entiendo por soberanía* (Cf. Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, trad. de Pilar Sanchez Orozco y Antonio Campillo, Barcelona, Paidós, 1996, p. 56, nota de los traductores) que del término “consumición” adoptado en la traducción de 1987 de *La parte maldita* (Cf. Bataille, G., *La parte maldita*, trad. de Francisco Muñoz Escalona, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 9-10, epílogo del traductor).

³ Sobre lo excesivo, Blanchot afirma: «El exceso no es lo demasiado pleno, lo sobreabundante. El exceso de la carencia y por carencia es la exigencia nunca satisfecha de la insuficiencia humana». (Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, *op.cit.*, p. 22).

necesidad, de ponerse fuera de sí a través de su propio cuestionamiento, es decir, de ponerse en entredicho. Pero, ¿de dónde procede esta posibilidad de ponerse en cuestión? Es aquí donde debe intervenir la noción de comunidad desde una doble perspectiva. La capacidad de ponerse en entredicho viene de la comunidad. Sólo porque hay otro, lo otro, unos otros, el sujeto puede ponerse en cuestión; y porque se pone en cuestión, sólo por eso, hay comunidad. Doble constatación que implica dos tiempos en una suerte de simultaneidad: lo que la comunidad comunica es el hecho de la insuficiencia y el hecho de que seamos seres insuficientes es lo que va a constituir la comunicación en el “interior” de la comunidad. La insuficiencia abre a la comunidad siendo esto sólo posible a partir de la comunidad: «La conciencia de la insuficiencia, afirma Blanchot, viene de su propio cuestionamiento, el cual tiene necesidad del otro o de algo distinto para ser efectuado. [...] la existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros [...]. Reclama, por eso, una comunidad.»¹

El sujeto necesita de la comunidad, de los otros, para ponerse en entredicho, para cuestionarse a sí mismo, lo cual le pone necesariamente en relación y le impide constituirse como ser absoluto. Es a partir de una carencia, una insuficiencia o incompletud, como el ser reclama una comunidad. Pero al reclamar esta comunidad no se está solicitando aquello que pusiera fin a la insuficiencia del ser en una suerte de comunión que, por otra parte, conduciría precisamente a los problemas que ya hemos tratado respecto al Estado total o el sujeto absoluto. Lo que el ser insuficiente reclama será precisamente el ser recusado por el otro, lo que busca es «no ser reconocido sino ser impugnado»². Cabría preguntarse lo que sucedería en caso contrario. ¿Qué ocurriría en el caso de que esa comunión se produjera realmente? En primer lugar se debería obviar el hecho de que la conciencia de esta insuficiencia debe provenir de un cuestionamiento que no podría proceder de un ser absoluto. Por otra parte, la comunidad, en esta supuesta comunión, quedaría suprimida, no habría comunidad. Sólo porque en la base de cada ser hay un principio de incompletud, el ser puede entrar en el movimiento de impugnación que devasta su individualidad y que sólo puede tener lugar porque hay *otro* que sí mismo que es ya “la comunidad”. La comunidad, que es el lugar – o, más bien, el no-lugar - donde se expone la alteridad, abre a una “desigualdad desconocida” que impone el conocimiento de lo que no puede ser conocido, principio por el cual la inexorable finitud se ve afectada por la infinitud a partir de una alteridad

¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

² *Ibid.*, p. 18.

irreductible. En este sentido, la comunidad «propone o impone el conocimiento (la experiencia, *Erfahrung*) de lo que no puede ser conocido: ese “fuera de sí” (o el afuera) que es abismo y éxtasis, sin dejar de ser una relación singular.»¹ Así se excluye la inmediatez de la comunión o fusión en un todo homogéneo. Sin subordinación, esta comunidad conduce a un precepto mucho más exigente que el de cualquier pretensión de pérdida en una hipóstasis colectiva. Lo que Blanchot nos muestra - que fue lo que, por otra parte, a través de diversos caminos, se propuso llevar a cabo Bataille -, es la entrada a una relación ética, a una reflexión sobre la responsabilidad, a lo que nos hace accesibles los unos a los otros por lo inaccesible de una relación entre desconocidos.

Cuando el sujeto reclama una comunidad, lo que busca es precisamente lo que no puede provenir de sí mismo (incluso si viniera de sí mismo sería porque viene desde un sí mismo ya *otro* que sí). Lo que el ser reclama es la exposición al otro, el ponerse en cuestión por el otro, lo que se requiere es la impugnación, la conciencia de su insuficiencia, lo que no permite el descanso en la complacencia de uno mismo, lo que abre a la interrogación.

«Repito, en el lugar de Bataille, la interrogación: ¿por qué “comunidad”? La respuesta está dada bastante claramente: “En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia...” (principio de incompletud). Es un *principio*, observémoslo bien, lo que manda y prescribe la posibilidad de un ser. De ahí resulta que esta carencia por principio no va a la par de una necesidad de completud. El ser, insuficiente, no busca asociarse a otro para formar una sustancia de integridad. La conciencia de la insuficiencia viene de su propio cuestionamiento, el cual tiene necesidad del otro o de algo distinto para ser efectuado. [...] El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (éste es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir como *ipse* o, si se quiere, como individuo separado [...].

De este modo, la existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros [...]. Reclama, por eso, una comunidad.»²

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, pp.18-19.

El sujeto ante la insuficiencia, el sujeto insuficiente o, como Blanchot parece preferir, el ser cuya posibilidad está marcada por el principio de incompletud está encomendado a un exceso en forma de una pregunta que sólo puede proceder del otro, a partir del cual se descubre ante el abismo de ser *en* el otro.

1. 2. La muerte de *autrui*.

Si en la base de cada ser existe un principio de incompletud que impide que el ser se cierre sobre sí mismo y que requiera de lo otro que le ponga fuera de sí, esto no puede proceder simplemente de la figura de un otro “conocido”. O al menos no podría serlo si ese *otro* todavía pudiera ser reducido a un sí mismo, o incluso si ese *otro* permitiera aún algún tipo de fusión colectiva que, borrando las diferencias entre ambos, se alzase en una unidad trascendente. Cuando Blanchot, Bataille y Nancy hacen intervenir a lo *otro* se refieren a la figura de lo que, no pudiendo remitirse ni a “lo mismo” ni a un “nosotros”, se mantiene irreductible e instaura la relación con lo desconocido. Relación que se establece desde un principio, desde esa anterioridad, puesto que no se puede concebir un sujeto que no esté ya dividido y, por ello, en relación con la alteridad, fraccionamiento que tiñe y cortocircuita a partir de lo impropio –como lo vimos a través de la *Jemeinigkeit* en Heidegger - la fundación de un sí mismo. De manera que, para entrar en contacto con lo que se resiste a ser convertido en objeto, objeto de saber, objeto de dominio, el sujeto debe salir de ese círculo que hemos descrito como el círculo cerrado de la negatividad. Entre trascendencia e inmanencia se expone así una abertura que consiste en un compartir lo que no puede pertenecer a ninguno de los sujetos que se ponen en comunicación, lo que escapa a todo “sí mismo”.

Por excelencia, aquello que no puede ser reducido a obra, lo que no puede ser transformado en acción, es la muerte. Escollo que la metafísica del sujeto no ha podido resolver advirtiéndolo cómo sus recursos se veían excedidos ante la necesidad de afirmarla como lo más inalienable en el momento que el sujeto cartesiano no podía retomarla sino era a través de una figura fantasmal donde el yo se separaba del sujeto, es decir, bajo la forma de lo impropio. Las empresas políticas comunitarias, viendo en ella la verdad de lo común, la pusieron en el centro de su proyecto. La verdad de la inmanencia la hicieron depender de la verdad de la muerte y ordenaron su integridad a partir de ella en beneficio de una instancia superior. De este modo,

negativizándola, le dieron el sentido sobre el que legitimar una supuesta comunidad inmortal compuesta por miembros que se immortalizaban en la comunidad a la cual ofrecían su muerte, no como don o sacrificio, sino como intercambio.

La comunidad se revela en la muerte, en la imposibilidad de actuar como ella pero, ante todo, se revela en la imposibilidad para el sujeto de *tomar* conciencia de su propia muerte. La muerte será revelada necesariamente al *otro*, siempre a través de la figura de lo impropio, lo que no implica que haya una suerte de especularidad. Esto implica que si la muerte es la verdadera comunidad, esta afirmación debe ir a la par de la asunción de la imposibilidad de su propia inmanencia, de la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto sin relación con lo otro, con la muerte. Es a través de esta “experiencia”, lo que precisamente nunca podrá inscribirse como experiencia, como la comunidad se organiza y organiza a los seres singulares alrededor de su propia finitud. Ésta es lo que les abre a la relación y les pone en comunicación con un afuera, con lo desconocido, con aquello que suspende y fragmenta al sujeto pero que, al mismo tiempo, funda, en términos de Nancy, el “ser-en-común” a través del reparto [*partage*]¹ de algo que no podrá quedar nunca bajo su dominio.

De este modo, lo que realmente pone en cuestión al sujeto, lo que le configura a partir de una insuficiencia, no puede venir de la relación con un sí mismo que se sabe en peligro de muerte, sino como la presencia en el otro, *autrui*², que se ausenta porque muere. Ésta es la única muerte que realmente concierne al sujeto.

«Así pues, ¿qué es lo que más radicalmente me llama a debate? No mi relación conmigo mismo como conciencia de ser en peligro de muerte, sino mi presencia en el prójimo (*autrui*) en tanto que éste se ausenta muriendo. Mantenerme

¹ El término de reparto es adoptado por Nancy que lo utiliza en ocasiones para sustituir a la noción batailleana de comunicación (cf. *ibid.* P. 30, nota 23). Sin embargo, este término es complejo, entrando en la misma complejidad que implican los términos de comunidad, común y comunicación y siendo necesario aplicarle la lógica neutra y no dialéctica del “x sin x”: reparto sin reparto (cf. Nancy, J.-L., *La comparution*, París, Christian Bourgois, 1991, p. 86). En el prefacio a la edición española de *Le partage de voix*, Nancy da cuenta de la dificultad para traducir este término: «el doble valor de división y partición, y de reparto, distribución o comunicación acaso sólo se encuentra en la lengua francesa.» (Nancy, J.-L., *La partición de las voces*, trad. de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla, Madrid, Avarigani, 2013, p. 7).

² Como ya hemos dado cuenta anteriormente, el término *autrui* tiene las características de no admitir ni género, ni artículo, ni plural, además de regir siempre en dativo, por lo que no ocupa nunca el lugar ni de sujeto ni de objeto. Bajo estos rasgos, no encontramos un término en castellano que pudiera aproximarse a éste. Por ello, optaremos por mantener el término francés o, siguiendo la traducción propuesta por Isidro Herrera en *La comunidad inconfesable*, lo traduciremos por el prójimo añadiendo entre paréntesis el término en francés. Prójimo, que procede del término latino *proximus*, puede inducir al error de pensar a la vez prójimo y próximo. Como veremos, la proximidad no es un atributo del prójimo. La dicotomía próximo/lejano queda disuelta en relación a *autrui*.

presente en la proximidad del prójimo (*autrui*) que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo (*autrui*) como única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que puede abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad.

[...] Aquí tenemos lo que funda la comunidad. No podría haber comunidad si no fuera común el acontecimiento primero y último que en cada uno deja de poder serlo (nacimiento, muerte).»¹

La muerte es el exceso irrecuperable por excelencia, lo que de forma irremediable da constancia de la finitud de los seres, pero, también, lo que frente a la finitud de estos seres les hace enfrentarse a la infinitud, a lo que no tiene término, a lo que Blanchot denominará en infinitivo: “el morir”.

Blanchot hace una especial incidencia en la muerte de *autrui* ante el que la proximidad no se puede oponer a la distancia. La muerte es lo que desposee al que se ausenta pero, aquel que le acompaña, no puede más que sufrir ese mismo proceso. Porque ante la muerte de *autrui* se participa en un quebrantar toda interioridad exponiéndose por entero, se abre el espacio que no pueden compartir el uno con el otro más que dejando de ser lo compartido. Lo que se comparte es lo que no puede ser transferido, lo que separa porque pone en comunicación, y lo que comunica porque entra en el orden del reparto [*partage*] y no del saber, de la apropiación o del dominio. Éste es el orden que “opera” la comunidad, el afuera donde se expone la comunidad y el afuera donde se exponen sus miembros. Blanchot, en un gesto nada habitual, se cita a sí mismo recuperando la extensa reflexión sobre la muerte que ya había trabajado casi desde el principio de sus escritos:

«Sí, es verdad, (¿de qué verdad?), mueres. Sólo una cosa: al morir, no únicamente te alejas, estás aún presente, porque he aquí que me concedes ese morir como la concesión que sobrepasa toda pena, y donde me estremezco suavemente en lo que desgarras, perdiendo el habla contigo, muriendo contigo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo ese don más allá de ti y de mí.” A lo cual hay esta respuesta: “En la ilusión que te hace vivir cuando muero”. A lo

¹ *Ibid.*, pp. 23-25.

cual hay esta respuesta: “En la ilusión que te hace morir cuando mueres” (*Le pas au-delà*)»¹.

En este modo de sustitución entre el que muere y el que le acompaña en su muerte - «la sustitución mortal es lo que reemplaza a la comunión», dirá Blanchot- lo que se comparte es una misma desposesión que, por lo tanto, no puede ser compartida, y que se recibe como un “don”. Donación en la que nada se hace entrega, del mismo modo que, en el abandono a la muerte, nada se abandona. Ahí donde lo más próximo se muestra en la más insoportable ausencia, en la mayor lejanía, se produce la suspensión que es el secreto sin interioridad ni objeto de la comunidad. Comunidad de ausencia que Blanchot nos irá mostrando cómo llega a transformarse en ausencia de comunidad.

1. 3. El don en la comunidad.

En lo que podría parecer un giro significativo, la noción de muerte sacrificial que propone Bataille, precisamente en lo que la vincula al don y al abandono, afirma, del mismo modo que se afirmaba en la muerte de *autrui*, una cierta comunidad. Una comunidad que expone a la finitud y que, en esa exposición, interrumpe el reparto [*partage*] de lo que no puede ser compartido. En torno a estas nociones- sacrificio, don-, se constituyó la comunidad de *Acéphale*², a la que Blanchot concederá especial atención tomando distancia de la interpretación de Nancy.

El asesinato sacrificial de uno de los miembros del grupo en torno al cual se perseguía la organización de una pequeña comunidad secreta es como habitualmente nos ha llegado el proyecto de este grupo. Sin embargo, Blanchot, para rápidamente desechar esta vía, evoca la narración de *Los endemoniados* de Dostoievski como “parodia de un sacrificio”. Misma estructura que se encuentra en la noción de asesinato ligada al origen de la constitución de la comunidad propuesta por Freud. Según la teoría freudiana, la violencia por la cual se emprende el asesinato del jefe de la horda constituye el principio de la sociedad. Este asesinato del jefe, que pasaría a representar la muerte del padre, daría lugar al ordenamiento de la sociedad a través del lazo de la fraternidad que uniría a los miembros y constituiría así el paso de la horda a la sociedad.

¹ *Ibid.*, p. 24.

² En lo que sigue nos referimos a la “comunidad” de *Acéphale* y no a la revista.

Sin embargo, «nos engañaríamos absolutamente (por lo menos, así me lo parece) – afirma Blanchot- si no viéramos lo que separa la ensoñación de Freud de la exigencia de *Acéphale*.»¹

Es así como Blanchot comienza a presentar la comunidad de *Acéphale*, señalando cómo ésta no persigue la fusión del grupo sino más bien lo que se situaría en el otro extremo: el «darse sin restitución al abandono sin límites». La muerte sacrificial, que no el asesinato, era el horizonte siempre próximo a cada uno de sus miembros. La muerte no se jugaba entre el verdugo y una víctima escogida, sino que la proximidad de la muerte afectaba por igual a todos sus miembros merced a una sustitución mortal entre la víctima y el verdugo que se extendía al resto del grupo. No sólo dos de sus miembros corrían el peligro de ser sacrificados sino que cada uno debía morir por todos creándose así algo diferente al asesinato o a la muerte consentida: el don como abandono de sí ante la muerte inminente.

Blanchot ya había señalado la relación entre el don y la muerte, entre otras ocasiones, en *La escritura del desastre*.

«♦ ¿Será el don un acto de soberanía por medio del cual el “yo”, al dar libre y gratuitamente, despilfarrase o destruyera “bienes”? El don de soberanía aún no es más que título de soberanía, enriquecimiento de gloria y prestigio, incluso en el don heroico de la vida. El don es más bien retirada, sustracción, arrancamiento y, antes que nada, suspenso de sí. El don sería la pasión pasiva que no deja el poder de dar, sino que, deponiéndome de mí mismo, me obliga desobligándome allí donde no tengo más, no *soy* más, como si dar, en su proximidad, señalara la ruptura infinita, la distancia inconmensurable donde el otro no es tanto el fin como lo ajeno no asignable. Por eso, dar no es dar algo, aun dispendiosamente, ni prodigar ni prodigarse, sino más bien dar lo siempre ya tomado, o sea quizá el tiempo, mi tiempo por cuanto nunca es mío, del cual no dispongo, los tiempos allende mío y mi particularidad de vida, el lapso de tiempo, el vivir y el morir no en mi hora, sino en hora *ajena* [*d'autrui*], figura no figurable de un tiempo sin presente y siempre retornante [*revenant*]. »²

¹ *Ibid.*, p. 36.

² Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 141.

La muerte sacrificial es así lo que incumbe a la comunidad como su momento más extremo. Se presenta como la verdad de lo que, por la inminencia de la muerte, afecta a todos sus miembros y no puede ser compartido. Por eso mismo, abre un espacio de intimidad que, sin ser nunca el de uno solo, tampoco permite el consuelo de la compañía o de la protección en el grupo. Más bien es lo que disipa toda noción del poner en común e introduce en la “soledad esencial”, donde no hay ni sí mismo ni nosotros y, sin embargo, en la que todos ya se habían abandonado. Comunidad de ausencia que se torna ausencia de comunidad, no su fracaso, sino lo que la expone a su desaparición necesaria. En este sentido, Blanchot afirma:

«*Acéphale* fue la experiencia común de lo que no podía ser puesto en común, ni conservado como propio, ni reservado para abandonarlo ulteriormente. Los monjes se desprenden de lo que tienen y se desprenden de ellos mismos para formar parte de la comunidad a partir de la cual se convierten en poseedores de todo, bajo la garantía de Dios. [...] La comunidad de *Acéphale* no podía existir como tal, sino solamente como la inminencia y la retirada: inminencia de una muerte más próxima que toda proximidad, retirada previa de lo que no permitía que uno se retirase.»¹

En el momento en que Blanchot describe la noción de sacrificio como don y abandono, se perfila un punto de inflexión entre el escrito de Blanchot y el artículo de Nancy. El trazado que perfila este último de la obra de Bataille pasa por al menos una ruptura esencial que podríamos situar en *La experiencia interior* -libro publicado, lo cual es significativo, durante la Segunda Guerra -. Según esta ruptura, Bataille se habría entregado en un primer momento al estudio de las sociedades arcaicas y a sus ordenamientos en torno a lo sagrado; a una fascinación por el fascismo (si bien enseguida despreció su ordenamiento, matiza Nancy); a una agitación revolucionaria durante los años 30 (curiosamente opuesta a la que Nancy atribuirá a Blanchot en *Maurice Blanchot. Passion politique*, pero semejante en la ruptura que establece a modo de conversión); e intentos comunitarios donde *Acéphale* destaca principalmente. Todos ellos sirven, según Nancy, como ejemplos de una nostalgia de comunión y búsqueda de la comunidad perdida que volverá a través de la comunidad de los amantes como si

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 35.

Bataille no hubiera podido desprenderse totalmente de esta *pasión*. Sólo a partir de la noción de soberanía que Bataille describirá en *La experiencia interior* como «la soberanía no es NADA», Nancy encuentra la “transformación” de la inmanencia, en torno a la cual se construyen estas nostalgias comunitarias, al paso a la soberanía como exposición.

«Se sabe que Bataille se obsesionó con la idea de que un sacrificio humano debía sellar el destino de la comunidad secreta de *Acéfalo*. Sin duda comprendió a la sazón –como lo escribió más tarde-, que la verdad del sacrificio a fin de cuentas exigía la muerte del sacrificador. Al morir, éste debía reunirse con el ser de la víctima sumergida en el secreto sangriento de la vida común. Así comprendió que esta verdad propiamente divina –la verdad operatoria y resurreccional de la muerte- no era la verdad de los seres finitos, sino que al contrario precipitaba al infinito de la inmanencia. No es el horror, incluso es más allá del horror, es la total absurdidad – o, para decirlo de esta forma, es la puerilidad desastrosa- de la obra mortal de la muerte, considerada como obra de la vida común. Y esta absurdidad, que en el fondo es un exceso de *sentido*, es una concentración absoluta de la voluntad del sentido, que debió dictar a Bataille que se retirara de las empresas comunitarias»¹.

Nancy atribuye aquí a la comunidad de *Acéphale* el constituir a través de la muerte, de la obra de muerte, la cohesión de un grupo. Ensueño de la inmanencia por el cual la muerte se liberaba de toda simulación hasta exponerse, presentarse y darse. La muerte quedaba así como un bien que se daba o se recibía y no como Blanchot nos invitaba a pensar: como don de lo que nunca se llega a poseer incluso en su posibilidad más desnuda, el dar la muerte. Muerte que quedaba así siempre suspendida y nunca presente, pero que en su inminencia hacía que se expusiera el espacio donde nada podía ser compartido si no era el compartir la inminencia de la muerte.

El exceso de *sentido* que Nancy encuentra en la noción de sacrificio vinculando la inmanencia al gesto de una voluntad soberana (entendida en el sentido clásico del término y no como Bataille más tarde la definirá) es lo que Blanchot nos muestra sin invertir la fórmula sino acentuándola en el otro término: *exceso* de sentido, el ser

¹ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op.cit., pp. 28-29.

encomendado al exceso, no lo pleno sino lo sobreabundante. Una negatividad tan excesiva que no puede ser transformada. Así lo enuncia Derrida en un texto donde analiza la obra de Bataille respecto a su fidelidad a la dialéctica. Bataille, que observa con detalle la lógica dialéctica¹, la lleva hasta su extremo hasta dejarla sin empleo ahí donde su operación se sustrae al horizonte del sentido y del saber: entre otros momentos, en el sacrificio.

«La tarea ciega del hegelianismo, *alrededor* de la cual puede organizarse la representación del sentido, es ese *punto* en que la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio, constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical –hay que decir aquí *sin reserva*- que ni siquiera se los puede determinar ya en términos de negatividad en un proceso o en un sistema: el punto en el que no hay ya ni proceso ni sistema»².

Nancy encuentra en la muerte, en la muerte del otro, la abertura a la comunidad, lo que la expone. Sin embargo, rechaza la noción de sacrificio por atribuirle la simulación, en su intento de romper con la simulación, en un movimiento por el cual Bataille habría tratado de llegar al límite de la nada para afirmar una voluntad de poder absoluto por cuanto aún no habría llegado a la afirmación de la soberanía como destitución del *sí mismo*. «Lo que –explica Nancy-, en el fondo, constituye el movimiento permanente del Sujeto, que devora *en sí* indefinidamente la nada que representa todo lo que no es *para sí*»³. La noción de sacrificio está marcada, según Nancy, por la noción de soberanía que le habría llevado a concebir un estado de arrebató a través de la búsqueda consciente de sus límites. Este es el error de Bataille que Nancy parece querer mostrar, el hacer del éxtasis (la ruptura con un *sí mismo*) un proyecto, un medio, una adquisición y no una pérdida, un abandono, un don: «el ser del ente finito no es tanto lo que lo hace ser como lo que lo deja abandonado a tal exposición.»⁴

¹ Sobre la relación de Bataille con la dialéctica, cf. Bataille, G., *Escritos sobre Hegel*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.

² Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p.355.

³ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, *op.cit.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*

1. 4. La paradoja de la autoridad de la experiencia.

La búsqueda que emprendió la comunidad de *Acéphale*, el consagrarse a la consumación, a la tragedia de la pérdida hasta la muerte, formaba parte de una pregunta: ¿cómo conducir la existencia hacia un espacio donde ésta no esté subordinada a la noción de autoridad, donde la pérdida del sí mismo no esté sometida a la idea de adquisición? Los escritos de la revista *Acéphale* como los del *Collège de sociologie* así lo muestran: «¿Es posible encontrar una razón de combatir y de morir diferente de aquellas como la patria o la clase, una razón de combatir que no estuviera fundada sobre bienes materiales?»¹; o «¿cómo obtener de un ser que se pierde sino un intercambio de una ganancia?»².

En las primeras páginas de *La experiencia interior*³, Bataille evoca este problema como “la paradoja en la autoridad de la experiencia”. La experiencia interior, plantea Bataille, siempre tuvo otros fines que sí misma: Dios, la salvación, el conocimiento, el placer o la supresión del dolor. Por estos valores, la experiencia estaría justificada o recompensada. Pero una vez que estos fines dejan de ser convincentes, Bataille se pregunta: «¿deberá de inmediato parecerme vacía la experiencia interior, imposible a partir de ahora al carecer de razón de ser?»⁴

Frente a esta interrogación, Bataille introduce la respuesta que le fue dada por uno de los amigos al le había expuesto esta paradoja⁵. La respuesta de su amigo, Maurice Blanchot: «La experiencia misma es la autoridad (pero la autoridad se expía)»⁶, fue la que le otorgó la solidez que Bataille declara que había perdido.

¹ Bataille, G., Última conferencia del *Collège de sociologie*, *Oeuvres complètes*, vol.II, París, Gallimard, p. 374.

² Bataille, G., *La risa de Nietzsche*, *Oeuvres complètes*, vol.VI, París, Gallimard, p. 313.

³ Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que lo que Bataille define por “experiencia interior” se aleja de la noción de experiencia en cuanto vivencia, experiencia que sólo es dada al ser que es abandonado; e interior en tanto que se da como una relación con un afuera inconmensurable que rompe toda interioridad y que, en el sentido que más tarde explicaremos, abre a la comunicación.

⁴ Bataille, G., *La experiencia interior*, *op. cit.*, p.17.

⁵ Según el testimonio de Pierre Prévost (a través del cual se conocieron en 1937 Bataille y Blanchot), en otoño de 1941 Bataille comenzó a organizar una serie de encuentros con un grupo de amigos en el apartamento de Denise Rollin. En estas jornadas que se celebraban una o dos veces al mes, Bataille proponía un pasaje de *La experiencia interior*, aún en proceso de escritura, para ser discutido. Bataille dividió a los asistentes en dos grupos: uno, formado por Queneau, Leiris y Fardoulis-Lagrange; el otro, por Pierre Prévost, Xavier de Lignac, Petitot y en ocasiones Louis Olliver. Blanchot formaba parte de los dos grupos y, según los testimonios, el debate acababa siempre entre Bataille y Blanchot. Cf. Surya, M., *Georges Bataille. La mort a l'oeuvre*, París, Garamont, 1987, pp. 314-323. Surya, sin embargo, no concede gran importancia a la influencia mutua entre estos dos autores, movido por la preocupación de mostrar que las aportaciones de Blanchot estaban ya en la obra de Bataille algo que, además de cuestionable, remite a la autoría de un pensamiento que no quiere alzarse en nombre propio.

⁶ Bataille, G., *La experiencia interior*, *op. cit.*, p.17.

«Conversación con Blanchot. Le digo: la experiencia interior no tiene ni fin ni autoridad que la justifiquen. Si hago saltar, estallar, la preocupación por un fin y una autoridad, por lo menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que fin y autoridad son exigencias del pensamiento discursivo; yo insisto, describiendo la experiencia bajo la forma dada en último lugar, preguntándole cómo cree él eso posible sin autoridad ni nada. Me dice que la experiencia misma es la autoridad. Añade respecto a esta autoridad que debe ser expiada.»¹

La experiencia de la pérdida no será verdadera mientras sea motivada aunque, sin motivación, Bataille no es aún capaz de dar cuenta de cómo ésta podría llegar a tener lugar. Lo que Blanchot aporta a este pensamiento es su propia lógica: si la experiencia de la pérdida del sí mismo es imposible sin autoridad, no es necesario sin embargo buscarla como una autoridad exterior a la propia experiencia de la pérdida. Bastará con que la experiencia interior sea la autoridad para que esta pérdida se pueda hacer en nombre de sí misma y no en nombre de un fin diferente a ella. De este modo, sin ligarse a una justificación o recompensa posterior que volvería nula la experiencia en tanto que don, la experiencia de la pérdida de sí sería la verdadera pérdida improductiva.

Pero además de esto, Blanchot añade: “pero la autoridad se expía”. Esta indicación implica, ya que se trata de forjar una lógica, que la autoridad no puede convertirse en Autoridad, en Ley, y esto sin dejar de ser autoridad. La autoridad no se afirma a sí misma, sólo afirma sin que esta afirmación sea durable, teniendo que afirmar cada vez, volviendo a afirmar la pérdida, cada vez única porque cada vez ha sido expiada. La autoridad se desautoriza como valor y como poder. La autoridad es tal que siendo autoridad sólo de sí misma, conteniéndose en sí misma como fin sin fin, no se puede convertir en nada fiable, estable y, desde luego, en nada así como un valor a adquirir. «La operación soberana, *que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad*. Si no la expiase, tendría algún rasgo de utilitarismo, buscaría el imperio, la duración. Pero la autenticidad se nos niega: no es más que impotencia, ausencia de duración, destrucción llena de odio (o alegre) de sí misma, insatisfacción.»²

O como ya había comentado Blanchot en *La conversación infinita*:

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 200.

«La experiencia interior afirma, es pura afirmación, no hace sino afirmar. Ni siquiera se afirma, porque entonces se subordinaría a sí misma: afirma la afirmación. En este punto, Georges Bataille puede aceptar decir que ella contiene en sí misma el momento de la autoridad, después de haber devaluado todas las autoridades posibles e incluso haber disuelto la idea de autoridad.»¹

El principio de la experiencia como autoridad será referido en múltiples ocasiones. La experiencia interior, siendo ella misma la autoridad, una autoridad que afirma sin afirmarse, abre por primera vez a la afirmación que ya no es un producto o un derivado. Ahora, la experiencia no es el resultado de una doble negación sino, como indica Blanchot, «la experiencia interior es la manera en que *se afirma* esta negación radical que ya no tiene nada que negar.»²

Sin embargo, todavía Blanchot intervendrá una vez más para resaltar otro aspecto fundamental de la experiencia interior. «Blanchot me pregunta: ¿por qué no proseguir mi experiencia interior como si yo fuera el *último hombre*?»³ Según la experiencia interior tal y como Bataille la va exponiendo, es siempre experimentada por el ser singular. Por esta razón se podría concluir que el sujeto del éxtasis podría encerrarse en la soledad de este “nuevo no-saber”. Si la experiencia de la pérdida del sí mismo ya no tiene ninguna autoridad fuera de sí misma, también ha debido desprenderse de la necesidad de reconocimiento del otro. Blanchot por medio de esa pregunta, imaginarse el último hombre, conduce a Bataille a una reflexión que será central para comprender la experiencia interior. La respuesta de Bataille es la siguiente:

«En un cierto sentido... Empero, me siento el reflejo de la multitud y la suma de sus angustias. Por otra parte, si yo fuese el último hombre, ¡la angustia sería la más enloquecida que pueda imaginarse! – no podría escapar a ella de ninguna manera, permanecería ante el aniquilamiento infinito, arrojado en mí mismo, o aún más: vacío, indiferente-. Pero la experiencia interior es conquista y, como tal, *¡para otro!* [...] Pero, ¿y si esta multitud llegase a faltar, si lo posible hubiese muerto, si yo fuera... el último?, ¿debería renunciar yo a salir de mí mismo, permanecer encerrado en mí como en el fondo de una tumba?, ¿deberé

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op.cit., p. 267.

² *Ibid.*, p. 263.

³ Bataille, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 70.

desde hoy gemir ante la idea de no ser ya, de no poder esperar ser este último?; desde hoy, monstruo, llorar el *infortunio* que me abruma – pues, es posible, el *último* sin coro, quiero imaginarlo así, moriría muerto de sí mismo, en el crepúsculo infinito que sería, sentiría abrirse las paredes (el fondo mismo) de la tumba. Puedo imaginar aún... (¡sólo lo hago para otro!): puede que, todavía vivo, me entierren en su tumba –en la del *último*, en la de ese ser desdichado que desencadenó al ser en él-.»¹

Sin estar motivada por un fin exterior y, por lo tanto, sin intervenir el reconocimiento del otro, la experiencia interior es, sin embargo, *para otro*. Si el éxtasis es la puesta fuera de sí, la comunidad es el lugar de esta exposición, donde se expone la existencia insuficiente que no puede renunciar a serlo. La comunidad abre aquello que en ella se expone: seres finitos ante la infinitud de la alteridad, ante una “desigualdad desconocida”, la cual «los vuelve accesibles a lo que hay de inaccesible en esa nueva relación». Resulta difícil saber qué fue lo que exactamente Blanchot quiso proponerle a Bataille con esta pregunta a modo de reto para el pensamiento. En todo caso, la respuesta de Bataille nos deja un margen para creer que este pensamiento casi apocalíptico es posible “en un cierto sentido”. En cierto sentido podemos imaginar que la comunicación, tal y como la entiende Bataille y Blanchot, y como Nancy también la adoptará en su escrito, es por excelencia el don o el abandono de la palabra. Dice Blanchot en *La comunidad inconfesable*: «Siendo así (la comunidad) don de habla, don en “pura” pérdida que no podría asegurar la certidumbre de ser nunca recibida por el otro»². Pero sólo en este sentido podríamos imaginar -en ese imaginar ante el cual Bataille exclama que si es posible es porque es para otro - la posibilidad de ser el último de los hombres. Sólo en el sentido en que la experiencia interior abre a la más profunda soledad, la del abandono donde aquel que se abandona es igualmente abandonado por los otros. No obstante, dada esta imposibilidad del sí mismo, la soledad es ya una soledad sin sí mismo. Por ello, en el “último hombre” habría una extraña comunidad con los no presentes, con ese otro o esos otros que decíamos que se encuentran “en mí”. Como se puede leer en el relato *El último hombre*, «él, el último, no sería sin embargo el último»³. Es así como en esta abertura a lo “sin relación” ya no se encuentra un “uno”

¹ *Ibid.*, pp. 70-71.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 29.

³ Blanchot, M., *El último hombre*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2001.

o un “sí mismo único”, sino una multitud, una multitud que puede ser, sin caer en una contradicción, solitaria. Así, al igual que Bataille indica a continuación la imposibilidad de tal hipótesis, Blanchot continúa: «si bien el prójimo (*autrui*) es el único que hace posible, si no el habla, por lo menos la súplica de hablar que lleva consigo el riesgo de ser rechazada o extraviada o no recibida.»¹ Si es imposible pensar la soledad absoluta, si es imposible imaginar nuestra existencia sin los otros, pero, al mismo tiempo, si la comunicación la entendemos como don de habla, sin motivación de un reconocimiento, sin la certeza de que vaya ser acogida por un otro, *en cierto sentido* estamos cerca de actuar como si fuésemos el *último hombre*. Esto podríamos pensarlo de aquél que se encierra a escribir, que se abandona a la escritura para luego abandonar su escrito. Hablar sin esperar respuesta, es así como uno se abandona. Pero en este abandono, y precisamente como el fundamento de éste, el ser se abandona a los otros. Asimismo, en esa soledad esencial donde se abre una desgarradura entre los hombres, es ahí donde comienza la comunicación; gracias a esa posibilidad de desvío, hay posibilidad de comunicación. No hay, por lo tanto, posibilidad de éxtasis o de escritura, de abandono o soledad, si no es para el otro y porque hay un otro. En ese sentido, en *La experiencia interior*, Bataille afirma:

«El *tercero*, el compañero, el lector que me actúa, es el discurso. O aún más: el lector es discurso, es él quien habla en mí, quien mantiene en mí el discurso vivo que se dirige a él. Y, sin duda, el discurso es proyecto, pero es aún más ese *otro*, el lector, que me ama y que ya me olvida (me mata), sin la presente instancia del cual yo no sería capaz de nada, ni tendría experiencia interior.»²

Si hemos comenzado por ver la necesidad por la que lo absoluto quedaba abierto y puesto en relación derivando de ello que éste era el fundamento de la comunidad y teniendo que afirmar que esto sólo era posible si había ya una comunidad, la muerte de *autrui* constituye la experiencia que pone fuera de sí al sujeto permitiendo el espacio donde se comunica lo intrasmisible. El sacrificio, como don y abandono, era entrega sin remisión al afuera, abandono a los otros, experiencia extrema que «hace conjuntamente de un hombre una multitud y un desierto»³. En este sentido, «el éxtasis, afirma Blanchot,

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 29.

² Bataille, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 70.

³ *Ibid.*, p. 38.

no era nada si no se comunicaba y si no se daba en primer lugar como el fondo sin fondo de la comunicación»¹.

1. 5. La comunicación como exposición a la muerte.

El éxtasis que se describe en *La experiencia interior* como el momento del abandono de sí, constituye la forma por la cual el sujeto se libera del sentido y del saber. Es así como podemos entender la referencia al éxtasis como «el lugar de perdición, de sinsentido»², o la afirmación: «el no-saber comunica el éxtasis»³ que Bataille señala como el principio de *su* experiencia. Pero además, añadíamos, es gracias a esta experiencia cómo se produce la comunicación con ese espacio del afuera que es la comunidad en cuanto lugar de exposición de los seres finitos y espacio donde esta experiencia comunica ese “no-saber”. Sin embargo, la propia autoridad de la experiencia que consistía en ser pura afirmación, no afirma nada, no comunica nada puesto que nada es revelado en ella ni nada es obrado por ella. Tampoco esa “nada” que quedaría sustancializada si se convierte en un momento abstracto del saber donde quedaría afirmada.

¿En qué consiste entonces esa comunicación del no-saber? ¿Cómo puede el no-saber dejar algún poso en el sujeto que no está ahí para experimentar lo que pudiera ser después comunicado, incluso aunque entendamos por comunicación algo distinto a la subjetividad, intersubjetividad, transmisión de mensaje o sentido? Hasta ahora habíamos señalado la muerte de *autrui* como el momento por excelencia donde se abría un tipo de comunicación donde el no-saber no podía transformarse en adquisición sino tan sólo en exposición, exposición al afuera, exposición de la finitud. Ahora señalaremos otra forma en que la ausencia se presenta quebrando la forma del ser aislado. En esta nueva afirmación que escapa a todo discurso, Blanchot encuentra la manera en que esta ausencia es acogida, una respuesta que quizá Bataille no hubiese consentido en dar, pero que Blanchot se permite proponer. Aquello que escapa a la vivencia y al recuerdo, es acogido por el habla, es acogido en el olvido que lleva el habla:

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 38.

² Bataille, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 13.

³ *Ibid.*, p. 68.

«[...] eso que ningún existente puede alcanzar en la preeminencia de su nombre, eso que no podría contener la existencia misma en la seducción de su particularidad fortuita, en el juego de su universalidad resbaladiza, es decir, eso que se escapa decididamente, lo acoge el habla, y ella no sólo lo retiene, sino que, a partir de esta afirmación siempre extraña y siempre sustraída, lo imposible y lo incommunicable, ella habla originándose en ella, del mismo modo que en este habla el pensamiento piensa más de lo que puede pensar. Y sin duda no es cualquier habla: ésta no contribuye al discurso, no agrega nada a lo que ya se ha formulado, ella sólo querría conducir a aquello que, fuera de toda comunidad, llegaría a “comunicarse”, si finalmente, habiéndose consumado “todo”, ya no hubiera nada que decir: diciendo entonces la exigencia última.»¹.

Este habla que rebasa así el movimiento de la comunicación, dice Blanchot, «excede toda comunidad»² pues no está orientada a crear un lazo a través de lo que es común ni a través de lo que es desconocido. Sin embargo, lo que está presente en ese habla se mantiene como un entre, «eso está entre nosotros, se mantiene entre, y la conversación [*l'entretien*] es el trato a partir de ese entredós, distancia irreductible que es necesario preservar si se quiere mantener la relación con el desconocido que es el don único del habla»³, donde se exponen y lo que los expone, y que sólo puede ser expuesto si se da como la negación del ser aislado. Por esta razón, Blanchot, en *La comunidad inconfesable*, destacará que lo más importante del éxtasis no es el estado de arrebató por el cual el ser se olvida de sí mismo y se abandona, sino que lo fundamental de esta experiencia es el hecho de que se comunique, y lo que comunica es cómo la existencia insuficiente no puede renunciar a esta insuficiencia que se da a través de “un habla no compartida y sin embargo múltiple”.

«Georges Bataille mantuvo siempre que la Experiencia interior no podía tener lugar si se limitaba a uno solo que se hubiera bastado para cargar con su acontecimiento, su desgracia y su gloria: ella se cumple, perseverando en la incompletud, cuando se comparte y, en su compartimiento, expone sus límites, se expone en los límites que se propone transgredir como para hacer que surja,

¹ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op.cit., p. 269.

² *Ibid.*, p. 275.

³ *Ibid.*, p. 271.

mediante esta transgresión, la ilusión o la afirmación de lo absoluto de una ley que se sustrae a quien pretendiera transgredirla él *solo*. Ley que presupone, por tanto, una comunidad (un convenio o un acuerdo común, aunque fuere aquél, momentáneo, de dos seres singulares, que rompen con unas pocas palabras la imposibilidad de Decir que el trazo único de la experiencia parece contener; su único contenido: ser intrasmisible, lo que se completa así: sólo merece la pena la trasmisión de lo intrasmisible).»¹

Igualmente significativa es entonces la preocupación constante que Bataille mostró por no dejar que la experiencia se afirmase solitariamente. Desde las primeras búsquedas que este pensador inicia en torno a la comunidad, éstas estuvieron alentadas por el deseo de un tipo de comunicación diferente, a la medida de una experiencia límite donde se perseguía una forma de comunicar en lo que esta experiencia hay de incomunicable. Enseguida Bataille tomó consciencia de que si su búsqueda se orientaba a la pérdida y al abandono del sujeto, del *ego* y sus particularidades, entonces no podía haber una “existencia limitada” a uno solo. De hecho, en *La experiencia interior* encontramos alusiones continuas a la necesidad de que el conocimiento sea no sólo compartido, sino necesariamente de otro, por otro, para otro, es decir, dado en el “interior” de una comunidad. De Nietzsche, de quien precisamente se separará en esta afirmación, dirá: «Es el sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche de donde nace en mí el deseo de comunicarme, no de una originalidad aislada»²; o invirtiendo la frase de Heidegger donde éste determinaba la comunidad por el conocimiento: «no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de los que viven»³.

De esta manera, lo que era la experiencia más impersonal, pero que implicaba al ser singular, no podía concernir sólo a aquél que la experimentaba. «Sé tú ese océano» es el mandamiento del que Bataille dirá que es el sentido de una comunidad en cuanto que «hace juntamente de un hombre una multitud y un desierto»⁴. Igualmente Blanchot remarcará sobre el éxtasis: «lo más personal no podía guardarse como un secreto propio

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., pp. 38-39.

² Bataille, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 37.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

de uno solo, puesto que rompía los límites de la persona y exigía ser compartido, mejor aún, se afirmaba como el compartimiento mismo»¹.

Es así como Blanchot concluirá que hay dos momentos que se dan «de inmediato y a la vez» en relación con la experiencia interior y con la comunicación. Dos momentos que, añade, «pueden ser analizados como distintos, mientras se suponga que se destruyen uno a otro»². Por un lado, encontramos que la experiencia interior sólo puede darse como tal si es comunicable. En este sentido Blanchot recoge afirmaciones de Bataille como: «cada ser es, creo, incapaz, por sí solo, de ir al final del ser». La experiencia interior es así «esencialmente para el prójimo (*autrui*)»: «si quiero que mi vida tenga un sentido para mí es preciso que lo tenga para el prójimo (*autrui*)». Por otra parte, si la experiencia interior debe ser comunicable es porque en su esencia es ya «apertura al afuera y apertura al prójimo (*autrui*), movimiento que provoca una relación de violenta disimetría entre el otro y yo: la desgarradura y la comunicación.»³. Esta doble constatación implica lo que podríamos proponer como un tipo de definición de lo que es la comunidad tras esta lectura atenta que Blanchot realiza siguiendo los pasos de Bataille. Por un lado, tenemos lo que abre a la comunidad y la requiere, ese principio de insuficiencia que encontrábamos en la base de cada ser y que le hacía entrar en relación con *autrui*, no para establecer con él una exaltación de sí mismo o para ser completado, sino para ser impugnado, contestado y así puesto en entredicho. Pero por otra parte, esa impugnación que sólo puede provenir de otro diferente de sí mismo y que le abre a la posibilidad de la experiencia, que de ese modo requiere y se realiza por el otro y para el otro, sobrealza esta comunicación hasta el riesgo de su desaparición en esa nueva relación donde la comunicación suspende la propia comunicación y abre una profunda disimetría entre el otro y el yo. De este modo llegamos a lo que Blanchot denomina, siguiendo siempre a Bataille, la ausencia de comunidad o la comunidad que al entablar sólo relación con lo desconocido a través de la desgarradura, es la comunidad negativa, «la comunidad de los que no tienen comunidad». Blanchot, en el último capítulo de la primera parte, lo resume así:

«Se puede decir que en estas notas aparentemente desorientadas se designa –se denuncia– el límite de un pensamiento sin límite que tiene necesidad

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 41.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibid.*

del “yo” para romperse soberanamente y que tiene necesidad de la exclusión de esta soberanía para abrirse a una comunicación que no se comparte porque pasa por la supresión misma de la comunidad. Hay aquí un movimiento desesperado para, siendo soberano, desmentir la soberanía (siempre mancillada por el énfasis dicho y vivido por uno sólo en quien todos “se encarnan”) y para, en virtud de la imposible comunidad (comunidad con lo imposible), alcanzar la oportunidad de una comunicación superior, “ligada a la suspensión de lo que es también la base de la comunicación”.»¹

Pero inmediatamente después, Blanchot explicará cuál es la base de la comunicación: no es el habla, como habíamos señalado, no es el silencio al que Bataille tanto alude en *La experiencia interior*, lo que se encuentra en la base de la comunicación es “la exposición a la muerte” y no la muerte de uno sino la de *autrui*, el «prójimo (*autrui*) cuya presencia viviente y más cercana es ya la eterna y la insoportable ausencia, aquella que el trabajo de ningún luto consigue aligerar»². Esta ausencia de comunidad, con la ausencia como único horizonte que suspende la comunicación, hace que otro tipo de relación, una relación con lo inconmensurable, sea la única posible en preservar esta ausencia de *autrui* que «debe ser encontrada en la vida misma»: esta nueva relación es la amistad, donde «la presencia insólita, siempre bajo la amenaza previa de una desaparición» se da en la amistad, ahí donde «se pone en juego y a cada instante se pierde, relación sin relación o sin otra relación que lo inconmensurable (para la cual no ha lugar preguntarse si hay que ser sincero o no, verídico o no, fiel o no, puesto que representa de antemano la ausencia de vínculos o el infinito abandono)»³. Amistad que sólo puede perpetuarse a través de la escritura, esa relación sin relación a partir de la obra asediada por el *désœuvrement*, en esa ausencia de comunidad que sólo podría convenirle a ésta relación, la “comunidad literaria”.

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 49.

1. 6. La amistad: una relación sin reciprocidad ni simetría.

Si la ausencia de comunidad «pone fin a la esperanza de los grupos», Blanchot indicará que la única forma de comunicación que puede convenir a esta ausencia de comunidad es la de la “inconveniencia literaria”, aquella que necesita de la obra, aunque ésta sólo puede afirmarse en su ausencia merced al *désœuvrement* que la asedia. Un tipo de comunidad que corresponde a la comunicación nocturna, «la que no se confiesa, que se fecha en falso y sólo se apoya en la autoridad de un autor inexistente»¹. Una relación a través de la lectura silenciosa y solitaria, que no rompe con la soledad sino que la vuelve más profunda en una «soledad vivida en común y prescrita a una responsabilidad desconocida (cara a cara con lo desconocido)»². Esta comunidad literaria que pasa por la separación, organizada en torno a la ausencia de vínculos, posible porque implica el abandono a través de la escritura y la lectura sin más vínculo que el trabajo del *désœuvrement*, abre a una relación con el desconocido que implica la desaparición, la muerte, a la cual Bataille y Blanchot darán el nombre de amistad: amistad que «llama a la comunidad mediante la escritura» pero que no puede más que borrarse ella misma si la amistad es la respuesta al desconocido por la pasividad que vuelve a uno mismo extraño. En ese sentido: «*amistad para con la exigencia de escribir que excluye toda amistad*»³.

En *Políticas de la amistad*, Derrida dedicará las últimas páginas de este libro a reflexionar sobre la amistad tal y como Blanchot y Bataille la presentan: la amistad como el lugar de la ruptura o de la interrupción. Este pensamiento merece una atención especial pues supone, según Derrida, una quiebra sin precedentes por cuanto amenaza todos los axiomas que habían constituido hasta entonces el concepto de amistad. Si recordamos el artículo que Blanchot dedica a la amistad, a la noción de amistad pero en concreto a la amistad que le unió a Bataille, amistad que le une en esta “relación sin relación” a Bataille aún en el momento en que Bataille ya ha muerto, en ocasión de su muerte, Blanchot pregunta no por el *qué* de la amistad, sino por el *quién*, por quién fue el sujeto de la experiencia inaprensible, aquella que hablaba cuando él hablaba en sus escritos. En la misma interrogación del *quién*, dirá Blanchot, se encuentra ya la “respuesta”, en un *quién* como interrogación mantenida o sostenida, «el ser desconocido

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 47.

y deslizante»¹. Esta interrogación es recuperada por Derrida puesto que ésta muestra, en el deslizamiento de la pregunta de *qué es la amistad* hacia *quién* es el amigo², la puesta en abismo de los conceptos que sustentan esta noción tan vinculada a la organización social y política: «el sujeto, la persona, el yo, la presencia, la familia y la familiaridad, la afinidad, la conveniencia (*oikeiôtēs*) o la proximidad, y así, una cierta verdad y una cierta memoria, el pariente, el ciudadano y la política (*polîtēs* y *politeía*), el hombre mismo- y desde luego el hermano que lo capitaliza todo- »³. Respecto a esta nueva concepción de la amistad esbozada por Bataille y Blanchot, una nueva política o una política *otra* tendrá que ponerse en juego. Del mismo modo que un nuevo efecto político deberá entrañar el hecho de que ese *quién* se mantenga al margen de las determinaciones que hasta ese momento hacían que la noción de amistad se mantuviera ligada a una configuración familiar, predominantemente y específicamente homofraternal. Blanchot dirá en el artículo «La amistad»:

«Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.»⁴

La afirmación de una “distancia infinita”, de la “separación fundamental”, la proximidad de lo lejano, o como dirá Blanchot en *La escritura del desastre*, «una amistad sin reparto [*partage*] y sin reciprocidad»⁵, constituyen la respuesta y la responsabilidad de esta relación sin relación. Sobre esta apertura al desastre como condición misma de la amistad - donde la relación está perdida de antemano y no se

¹ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 265.

² La cuestión del *quién* debe plegarse, así lo presenta Aristóteles y así es reinterpretado por una larga tradición, a la cuestión ontológica del *qué*.

³ Derrida, J., *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 324.

⁴ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 266.

⁵ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 47.

sostiene más que a partir de esa pérdida -, Derrida se pregunta de qué manera podríamos pensar aún la igualdad y la fraternidad, qué lugar podrían ocupar si esta relación de amistad ya no señala hacia lo que une e iguala, si ya no se funda sobre la fidelidad y la estabilidad. Pues, si Derrida concede esa ruptura con la tradición a Bataille y a Blanchot, no por ello dejará de rastrear en la obra de este último los deslizamientos hacia esos lugares donde la amistad se presenta como aquello que organiza y garantiza la estructura y permanencia del vínculo social. Trasladando esta problemática a los lugares que escogerá por ser los más enigmáticos y problemáticos del pensamiento sobre la amistad en la obra de Blanchot – ahí donde este se pone a prueba frente a la tradición -, tres correspondencias sobre esta “relación sin relación” serán examinadas: la comunidad, la fraternidad y la cuestión de la *philia* griega.

Siguiendo la reflexión derridiana, nos detendremos en primer lugar en la crítica que Derrida dirige no sólo a la comunidad de Blanchot, de Bataille y de Nancy, sino a la noción misma de comunidad, a una reticencia que el propio Derrida confiesa en este escrito y que consiste precisamente en cuestionar por qué esa “amistad” de la amistad (entendida todavía como vínculo) por la comunidad cuando la amistad no tendría, según las definiciones que estamos viendo, nada que ver con los motivos de la comunidad. Una interrogación es lanzada: «¿Cabría preguntarse qué quiere decir “común” ahora, desde el momento en que la amistad lleva más allá de toda comunidad *viviente*? ¿Qué es el ser *en común* cuando éste le viene a los amigos sólo a partir del morir?»¹. Lo que Derrida define como la estructura testamentaria, que responde a la relación que se abre con *autrui*, aquél que se ausenta muriendo y que, como Blanchot dirá, es necesario retomar en vida, debe, según Derrida, dejar el valor de lo común sin valor, sin ningún valor para lo que la amistad pone en juego. «El deseo, puro deseo impuro, es la llamada a franquear la distancia, la llamada a morir *en común* por la separación»² (la cursiva es nuestra). Ante a esta frase, como en los lugares donde Blanchot sigue apelando a la noción de comunidad y de común, Derrida sostiene que la cuestión de lo que se llama, de lo que se llama en la llamada, queda mantenida en esa palabra que ya no designa lo que comúnmente se entiende por “común”.

«Si a través de “la llamada a morir en común por la separación” *esta* amistad se traslada más allá del ser-en-común, del ser-común o la partición, más

¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 328.

² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 50.

allá de toda co-pertenencia (familiar, de vecindad, nacional, política, lingüística, y finalmente genérica), más allá del lazo social incluso, si es que eso es posible, entonces ¿por qué elegir, aunque sea pasivamente, a este otro con el que no tengo ninguna relación de ese tipo, más bien que a tal otro con el que tampoco la tengo? [...] ¿Por qué no soy amigo de no importa quién? ¿No lo soy, por otra parte, al suscribir esta proposición tan fuerte y tan desarmada a la vez, tan desarmante? Para esta pregunta no habría una respuesta tranquilizadora, seguro. Pero se le puede antojar a uno la hipótesis de que, si eso es así, es que la amistad que se anuncia en este lenguaje, aquella que se promete o que promete sin prometer nada, no corresponde quizá ni al orden de lo común ni al de su contrario, de la co-pertenencia ni de la no-copertenencia, de la partición y de la no-partición, de la proximidad o de la distancia, del adentro o del afuera, etc. Ni, en consecuencia, y en una palabra, al orden de la comunidad. »¹

Derrida afirma que esta amistad no puede convenir ni al término comunidad ni al término común, por mucho que se les haga entrar en la lógica neutra y no dialéctica del “x sin x”: “comunidad sin comunidad”, ni aunque se la denomine de manera afirmativa, negativa o neutra, ni aun precisando su inconfesabilidad o inoperancia. No obstante, Derrida encuentra en esta forma de enunciados una prevención, si no una estrategia, que mediante esta inestabilidad semántica trata de dar cuenta de una sacudida en la estructura o en la experiencia de la pertenencia. Respondiendo a la necesidad de dar cuenta de la dislocación que quiebra estas nociones, esas fórmulas se dirigen a recusar los «esquemas tradicionales de la causalidad o de la significación, recordándonos la irreductibilidad de aquello que se mantiene más allá del discurso mismo»². Pero, así todo, Derrida sigue dando cuenta de una férrea negativa al uso de este término. Llegando a situarla como una de las inquietudes que le habría movido a escribir este libro, declara, en primera persona, que nunca ha podido escribir el término “comunidad” en su nombre. La razón de esta desconfianza procede de que, cada vez que se aproxima la noción de amistad, ya sea con estas precauciones, a las nociones comunitarias, parece avivarse el riesgo de hacer que aparezca la figura del hermano³. Pero, ¿se tratan de

¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 329.

² *Ibid.*, p. 100.

³ En una nota a pie de página (pp.55-56) donde se refiere por primera vez en este libro a las comunidades de Blanchot, Bataille y Nancy, Derrida indica que cierto tipo de fraternidad puede ser que oriente el pensamiento de estas comunidades. Además de las referencias que daremos sobre la fraternidad en

simples precauciones? En cierto momento, Derrida se plantea si es pertinente mantener el término de amistad después de haber mostrado la contradicción o la deconstrucción que habitaba en el interior de los discursos canónicos que versaban sobre ella. La respuesta es afirmativa, el término amistad se mantiene, y se mantiene porque ha quedado internamente desplazado de aquello que le vinculaba directamente a las nociones de reciprocidad, igualdad, afinidad o familiaridad. Rota esta vinculación que trasladaba al cuerpo político la relación de fraternidad, rota precisamente esta estrecha relación entre amigos, hermanos y comunidad, el término comunidad deja de ser apropiado por ser precisamente el puente - así lo entendemos sin que Derrida lo diga explícitamente - entre la amistad y la fraternidad, puente que conduce hacia la figura electiva de sociedad alzada hasta el naturalismo de su constitución. Pero, al ser “deconstruida” la noción de amistad como Derrida muestra que lo ha sido a través de Nietzsche y Blanchot, ¿no se está directamente poniendo en cuestión la “comunidad” misma? ¿Se mantiene la “comunidad” al margen de su propia deconstrucción? ¿No hay un desajuste interno en la noción misma de comunidad, una quiebra en el sistema que lo liga precisamente a filiación fraternal como vínculo? Derrida mantiene sus reservas ante esta posibilidad. Con la finalidad de mostrar cómo el discurso de la comunidad cae inevitablemente en la estructura fraternal, mostrará de qué manera esa fraternidad que Blanchot negaba cuando hacía referencia a la teoría freudiana de la constitución de la sociedad en torno a la muerte del padre (del jefe de la horda), va a hacer aparición en dos ocasiones en *La comunidad inconfesable*:

«“El infinito del abandono”, “la comunidad de los que no tienen comunidad”. Tal vez abordamos aquí la forma última de la experiencia comunitaria, tras la cual no habrá nada que decir, porque debe conocerse ignorándose a sí misma. No se trata en absoluto de retirarse al incógnito y al secreto. Si es verdad que Georges Bataille ha tenido el sentimiento (sobre todo antes de la guerra) de ser abandonado por sus amigos, si, más tarde, durante algunos meses (*Le petit*) la enfermedad lo obliga a mantenerse apartado, si, en cierto modo, vive tanto más la soledad cuanto que es impotente para soportarla, sabe mejor que nadie que la comunidad no está destinada a sanarlo o a protegerlo sino que ella es la manera

Blanchot, añade un comentario sobre el segundo artículo de *La comunidad inoperante* de Nancy, preguntándose si la interrupción de la escena mítica de la comunidad no debería alcanzar la figura de los hermanos como lo hace a la figura del padre.

en que ella misma lo expone a aquella, no por azar, sino como el corazón de la *fraternidad*: el corazón o la ley.»¹ (La cursiva es nuestra)

En las primeras páginas de la segunda parte de *La comunidad inconfesable*, Blanchot volverá a retomar este término para describir de nuevo la forma de amistad sin vínculo y sin apoyo en la alianza de lo común: «Dificultad de ser comités de acción sin acción, o círculos de amigos que se retractaban de su amistad anterior para apelar a la *amistad* (la camaradería sin protocolos) que vehiculaba la exigencia de estar ahí, no en cuanto persona o sujeto, sino como los manifestantes del movimiento *fraternalmente* anónimo y universal»² (La segunda cursiva es nuestra). Derrida, ante estas referencias, se pregunta qué quiere decir todavía en estos textos la alusión al hermano, a la fraternidad, cuando estos han sido radicalmente puestos en entredicho, al menos indirectamente, a través de la falta de filiación social. Derrida cita de nuevo a Blanchot, esta vez en un artículo publicado en 1988 en la revista *L'Arche*: «Es evidentemente la persecución nazi [...] la que nos hizo sentir que los judíos eran nuestros hermanos y el judaísmo más que una cultura e incluso más que una religión, el fundamento de nuestras relaciones con *autrui*.»³ Sin entrar a comentar lo que aquí Blanchot podría estar atribuyendo al judaísmo, la pregunta que Derrida se plantea de nuevo es: «¿qué quiere decir aquí “hermanos”? ¿Por qué el otro [*autrui*] sería ante todo un hermano? Y sobre todo, ¿por qué “nuestros hermanos”? ¿Los hermanos de quién? ¿Quiénes somos nosotros entonces? ¿Quién es ese nosotros?»⁴. El término hermano se muestra aquí, a través de esa pregunta por los lazos de filiación que trabajan en el fondo de este escrito, como el vínculo que no puede corresponder a la relación de amistad, donde no se podría afirmar un nosotros, unos otros y una hermandad que los englobara. La figura de este “nosotros” describe así un vínculo dado, la relación filial con unos “otros” que parte necesariamente de una identidad previa y de un reconocimiento que requiere de la estructura de la pertenencia. Sin embargo, es necesario también destacar que esta relación que Blanchot atribuye al judaísmo como apertura a la relación con *autrui* viene precisamente a poner en cuestión este orden del reconocimiento a través de una alteridad irreductible.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 49.

² *Ibid.*, pp. 57-58.

³ Cf. Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 238.

⁴ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 336.

Respecto a esta figura de la relación con el otro, que parte de un “yo” o de un “nosotros”, podemos ver cómo, en la aproximación que realiza Blanchot, esta problemática es abordada desde dos ángulos que ponen en cuestión la reciprocidad y la simetría a partir de un desplazamiento de aquello que el modelo de la *philia* griega ha tratado de excluir. El primero de ellos tendría que ver con una estructura testamentaria que apunta hacia un duelo previo y que «el trabajo de ningún luto no consigue aligerar»¹; el segundo señala hacia una ley del contratiempo afectada por la figura del desastre.

«No hay flechazo en la amistad, sino más bien un hacerse paso a paso, una lenta labor del tiempo. Éramos amigos y no lo sabíamos.»² Esta frase fue escrita por Blanchot en uno de sus últimos textos, escrito en 1993, en forma de prólogo al libro de su amigo Dionys Mascolo. Estas páginas habían sido concebidas como una discusión con Aristóteles y Montaigne en torno a su concepción de la amistad. Sin embargo, Blanchot dice renunciar a este proyecto («¿pero para qué?») debido a la tristeza que deja la amistad que por la muerte «acaba (incluso si aún perdura)». No obstante, en este texto, Blanchot destaca ciertos rasgos de la amistad y así, sin llegar a dialogar con estos autores, señala la distancia que toma frente a ellos: la amistad no es repentina, necesita tiempo, necesita someterse sin cesar a la prueba del tiempo. Su comienzo siempre es incierto, y su final, aunque se crea conocerlo, ya no es el lugar donde vendría a confirmarse la verdad de la amistad. No se puede reconocer al amigo inmediatamente, la inmediatez no es el tiempo de la amistad. Las palabras de Montaigne dedicadas a La Boétie donde éste describe lo repentino de la amistad, «Porque era él... porque era yo», le resultan más chocantes que emotivas.

Frente a la reciprocidad, ante «el intercambio de lo Mismo con lo Mismo»³ que es como Blanchot describe el discurso canónico de la *philia* griega, Blanchot saluda a Lévinas a través de unas palabras que no son una citación pero que evocan las “impresionantes palabras” sobre las que más tarde volveremos. Esta frase, con los sutiles cambios que Blanchot introduce, muestra la distancia respecto a la noción de amistad concebida a partir de Aristóteles. Frente a la amistad como reciprocidad y simetría, Blanchot indica una amistad que consiste en la irreductibilidad del encuentro con el desconocido, en la apertura a ese encuentro: «la apertura a lo otro,

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 48.

² Blanchot, M., *Pour l'amitié*, París, Fourbis, 1996, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 34.

descubrimiento del Otro en tanto que se es responsable de él, reconocimiento de su pre-excelencia, vigilancia y despabilo por eso Otro que no me deja nunca en paz, goce (sin concupiscencia, como dice Pascal) de su altura, de eso que le pone mucho más cerca del bien de lo que pueda estarlo “yo”.»¹

El amigo está más cerca del bien (no de Dios como dirá Lévinas) de lo que pueda estarlo “yo”. Como explica Derrida en *Políticas de la amistad*, según la concepción de Aristóteles la amistad se basa en la simetría y en la reciprocidad. La virtud debe ser un atributo común a los amigos si bien, en el orden de esta simetría, el amigo debe ser aquél que ama antes de ser amado pues «más vale amar que ser amado». Según este esquema, si queremos saber en qué consiste el movimiento de la *philia*, debemos recurrir a quien ama, es decir, a aquél de quien parte el acto de amar. El amado, por su parte, puede ignorar que lo es mientras que, para quien ama, el amor no puede mantenerse secreto. Si «más vale amar que ser amado», gesto de la virtud que determina la amistad primera, es porque el acto de amar debe implicar el conocimiento, la acción, la decisión y la libertad frente a la potencia o la pasividad que se encontrará del lado del amado. La virtud que se exige al amigo debe partir de la virtud de quien ama y, en ese sentido, mantenerse del lado del “yo”. Sin embargo, la amistad definida por Blanchot revierte estos conceptos: la preeminencia del que ama y, a partir de ahí, la libertad, la decisión, la acción, el acto, el conocimiento, la virtud o el “bien”. No sólo los invierte sino que los altera, los vuelve indefinidos sin olvidar que « la *philia* que, entre los Griegos, e incluso entre los Romanos, era el modelo de todo lo que hay de excelente en la relaciones humanas (con el carácter enigmático que le confieren las exigencias opuestas, a la vez reciprocidad pura y pura generosidad), puede ser acogida como una herencia siempre capaz de enriquecerse»². Derrida profundiza sobre estas “exigencias opuestas” por medio de los dos gestos indicados que van a mostrar, frente a esta simetría y reciprocidad, el desorden virtual que habita en el discurso de Aristóteles.

Según esta relación entre el amante y el amado, ser amado no puede ser más que el resultado de un accidente. Lo propio y esencial de la amistad es amar, acto que se declara al que ama sin necesidad de que esta declaración sea pronunciada en “voz alta”,

¹ *Ibid.*

² Blanchot, M., *Michel Foucault tal y como yo me lo imagino*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1988, pp. 69-70. Derrida se detiene sobre esta cita de la que dice que da cuenta de cómo el modelo griego se mantiene, aun en esta forma de herencia, poco accesible o difícil de acoger. Es por esto – interpreta Derrida – que la alusión a la necesidad de enriquecer esta herencia señala hacia la exigencia de transformarla, de enriquecerla precisamente a partir de aquello que ha dejado de lado o que a tratado de excluir.

sea declarada al otro, el cual puede permanecer ajeno al conocimiento de este acto como a su experiencia: «Se puede *pensar y vivir* la amistad, lo propio o lo esencial de la amistad, sin la menor referencia al ser-*amado*, más generalmente a lo amable [*aimable*].»¹ En este sentido, cuando Aristóteles se pregunta qué prefiere el amigo, conocer o ser conocido, la respuesta sólo puede ser una: el amigo debe preferir conocer a ser conocido puesto que «querer ser conocido, relacionarse consigo con vista a sí, recibir el bien antes que darlo, es algo completamente diferente a conocerlo.»² El que escoge conocer es quien opta por conocer para amar, por amor, hasta el punto de conducir esta *philia* hasta “el límite de su posibilidad”: la amistad por el muerto. Derrida cita a Aristóteles: «Por esta razón alabamos a los que continúan amando a sus muertos, pues conocen sin ser conocidos»³. Como vemos, del lado del amante o del amor se encuentra la vida, el conocimiento, la acción, mientras que del otro lado, del lado del amado, encontramos la pasividad, la inacción, la no-reciprocidad. Atendiendo a este razonamiento, Derrida afirma:

«La amistad por el muerto lleva, pues, esta *philia* al límite de su posibilidad. Pero al mismo tiempo pone al desnudo el resorte último de esta posibilidad: no podría amar con amistad sin proyectar su impulso hacia el horizonte de esta muerte. El *horizonte* es el límite y la ausencia de límite, la pérdida del horizonte en el horizonte, la anhorizontalidad del horizonte, el límite como ausencia de límite. Yo no podría amar de amistad sin comprometerme, *sin sentime por anticipado* comprometido a amar al otro más allá de la muerte. Entonces más allá de la vida. Yo me siento, y por adelantado, antes de todo contrato, llevado a amar al otro muerto. Me siento así (llevado a) amar, es así como me siento (amar).»⁴

¿No se está describiendo de este modo una amistad previa a la amistad, una amistad previa al advenimiento de la amistad, una anterioridad al acto e incluso al conocimiento, de ahí que Derrida enfatice el aspecto temporal? Por esta posibilidad, condición de posibilidad que conduce hasta el límite de lo posible, amar al muerto, amar

¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p.26.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.* (Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, p. 508, 1239 a, 40, 1239b 1-2).

⁴ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 29 (traducción ligeramente modificada).

al ausente, una disimetría primera e irreductible aparece en este discurso que querría defender la simetría, la reciprocidad y la contemporaneidad entre los amigos. Esta disimetría, no obstante, entra en el juego de la “relación sin relación” a partir del duelo y de la supervivencia. El razonamiento de Derrida no deja de conjugar la disimetría entre estos amigos a la vez que conduce la amistad compartida hasta su extremo. Es decir, hasta la muerte, hasta la sustitución mortal que nos conduce sin cesar a la forma en que Blanchot une la muerte a la amistad. Si la disimetría vida- muerte, vivo- muerto, es compartida, es porque la muerte está por adelantado comprendida en la amistad. El amigo lleva la muerte, la “memoria” de la muerte como condición previa a la amistad, desde el momento en que es amigo. Por lo tanto, sólo hay posibilidad de amistad por la posibilidad de la supervivencia. Derrida afirma:

«Frágil y porosa parece, de nuevo aquí, la diferencia entre lo efectivo y lo virtual, entre el duelo y la posibilidad de duelo. La aprehensión angustiada del duelo (sin la que el acto de amistad no surgiría, en su energía misma) se insinúa *a priori*, se anticipa, asedia, pone de duelo al amigo antes del duelo. Y llora antes de la deploración, llora la muerte antes de la muerte, y es la respiración misma de la amistad, el extremo de su posibilidad. Sobrevivir es, pues, a la vez la esencia, el origen y la posibilidad, la condición de posibilidad de la amistad, es el acto en duelo de amar. Así, este tiempo del sobrevivir da el tiempo de la amistad.»¹

Volviendo de nuevo a las palabras que Blanchot dedica a Bataille en el texto escrito titulado «La amistad», Blanchot da cuenta de cómo la muerte actúa en la relación de amistad a través del “movimiento de morir”, movimiento donde se suspende el acontecimiento último.

«Podría imaginarme que, en cierto sentido, nada ha cambiado: en ese “secreto” mutuo capaz de tomar asiento entre nosotros sin interrumpirlo, en la comunidad del discurso, existía ya, en el tiempo en que estábamos en presencia uno de otro, esa presencia inminente, aunque tácita, de la discreción final, y es a partir de ella como se afirmaba, sosegadamente, la precaución de las

¹ *Ibid.*, p. 31.

palabras amistosas. Palabras de orilla a orilla, palabra que responde a alguien que habla desde la otra orilla y donde quisiera realizarse, desde nuestra vida, la desmesura del movimiento de morir.»¹

A este gesto donde se pone en juego un duelo previo a la muerte del amigo que arruina por adelantado la ipseidad, le sigue un segundo gesto que denominaremos la ley del contratiempo. Como Blanchot indicaba, la amistad requiere tiempo y, a este tiempo de la amistad, Aristóteles lo caracteriza por la necesidad de que sea seguro, estable, resistente. Si esto es así, es porque la estructura testamentaria afecta a la temporalidad. Derrida vuelve a dar cuenta de ello: «El compromiso en la amistad toma tiempo, da tiempo porque lleva más allá del instante presente, y guarda la memoria al igual que anticipa. Da y toma tiempo porque sobrevive al presente vivo.»² En la medida en que la amistad da, en el sentido de que abre a la temporalidad más allá del instante presente, al mismo tiempo retira el tiempo en la medida en que está afectada por un “porvenir” y no es estable más que si está proyectada en este tiempo, en el tiempo del desastre. Debido a esto, la amistad necesita someterse a la confianza, a la fe, a la fianza o al crédito. Necesita el acto de fe en la firmeza de este mismo acto. Aristóteles lo desnaturalizará alejándolo de la espontaneidad y haciéndolo proceder de un acto de reflexión que necesita tiempo para ser meditado. Por este proceso, la estabilidad que requiere la amistad y que dice que no está dada de antemano, la estabilidad de la amistad envuelve el acto mismo de la estabilización. Pero, al mismo tiempo, lo que esto indica es que toda decisión estable no puede más que apoyarse sobre la inestabilidad, la decisión estabilizadora no puede sustentarse más que una indecisión primera en la que no se puede distinguir al amigo del enemigo, al presente del ausente.

«El tiempo es el tiempo de esta decisión en la prueba de lo que *queda por decidir*, y que en consecuencia no está decidido, de lo que hay que reflexionar y deliberar, y que en consecuencia no está todavía reflexionado. Si la estabilidad *estabilizada* de la certeza no está nunca dada, si se gana en el curso de una estabilización, entonces la estabilización de lo que *llega-a-ser* cierto tiene que

¹ Blanchot, M., *La amistad*, op. cit., p. 266.

² Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 32.

atravesar, y en consecuencia de alguna manera apelar a, o recordar, la indecisión suspendida, el indecible como tiempo de la reflexión.»¹

«El tiempo es el tiempo de esta decisión», el tiempo pasa a través del tiempo, el tiempo - la estabilización - debe ganar (sobre el) tiempo - lo inestable - para vencer así la duración. «Esta ruptura con la fiabilidad calculable y con la seguridad de la certeza, con el saber, en realidad sabemos que está prescrita por la estructura misma de la confianza o de la creencia como fe»², indica Derrida. Esta estructura interfiere en el discurso aristotélico pues el deseo de amistad, la predisposición a ella, puede no ser suficiente para la amistad, hasta el punto de que este deseo o predisposición pueda dar lugar a equívocos llegando a tomar una falsa amistad por una verdadera. Por esta razón, el discurso de Aristóteles no puede tomar la predisposición como una “estructura formal” sino como «un tipo de abertura existencial». «El análisis de las condiciones de posibilidad, aunque sean existenciales, no bastará nunca para dar cuenta del acto o del acontecimiento. Este análisis no estará nunca a la medida de lo que tiene lugar, de la efectividad de lo que ocurre, por ejemplo de una amistad que no se reducirá nunca al deseo o a la potencia de la amistad.»³, afirma Derrida. Lo que esto indica es que un análisis de las condiciones de posibilidad, una cierta posibilidad de programa o proyecto de la amistad, nunca podrá decir nada del acontecimiento mismo de la amistad. La condición de posibilidad se abre así más allá de lo posible, «pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya *dejado de lado*, cabe decir, afianzado en la vida.»⁴ En este sentido, nunca previsible, nunca presente incluso en su presentación, abierto a un porvenir que, en la medida en que rebasa la presentación del presente, nos habla de un porvenir que no se puede pensar desde la continuidad con un pasado sin dejar de ser, y esta es su condición de (im)posibilidad, un pasado más viejo que todo presente pasado. Así se anuncia una amistad como amistad (con lo) imposible.

La amistad no es algo que no sólo no llega a cumplirse, sino que también es esa llamada, una llamada que exige una espera siempre desbordada por la llegada que no debe, no obstante, silenciarla. Llamada que es la abertura a la venida, abertura original

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, pp. 33-34.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

al desconocido, donde la presencia del otro no es una garantía sino una promesa, pues ante él siempre debe preguntarse o presuponerse la pregunta, como veíamos a través del mesianismo: «¿estás ahí?». Derrida afirma en relación a la frase mesiánica: «Mediante este gesto mismo se hace venir, se deja venir pero se difiere también *al mismo tiempo* la venida, se le deja su ocasión al porvenir del que se tiene necesidad para la venida del otro, o para el acontecimiento general.»¹ La amistad requiere entonces el dejar abierta, fuera de toda espera, voluntad, deseo o intención, la llegada del otro. De esta manera, vinculada a la figura mesiánica al ser atravesada por la llamada: “ven, ven”, la amistad atiende a la estructura del desastre: ausencia de astro, de horizonte, de encuentro, de fusión, de trascendencia, de intersubjetividad, de estabilización. El desastre impregna la amistad: «un desastre que es menos el desastre de la amistad (por la amistad), que el desastre sin el cual no hay amistad, el desastre en el corazón de la amistad, el *desastre de la amistad* o el desastre como amistad.»²

La amistad es aquella que sólo se puede declarar a través de la muerte (la falta de acontecimiento) que, aunque se dirija al amigo vivo, da testimonio de su ausencia, de lo desconocido que abre al desconocido, que no funda nada, de ahí su carácter de desastre: «● Amistad: amistad para el desconocido sin amigos.»³

1. 7. El desastre de *Acéphale*.

En la primera parte de *La comunidad inconfesable*, Blanchot refiere su estudio sobre la comunidad a Bataille. En los primeros capítulos esboza la crítica ya planteada por Nancy en términos de inmanencia (sujeto absoluto, comunismo) a partir del principio de insuficiencia que abre a la comunidad en la necesidad de pensar el ser como un ponerse en relación bajo la forma de la “relación sin relación”. Cuando llega a la comunidad de *Acéphale* donde introduce los términos de abandono y don, ya había aludido a la muerte y en especial a la muerte de *autrui* como fundamento de la comunidad. Pero *Acéphale* no es el único proyecto de Bataille que Blanchot va a evocar: el grupo surrealista, del que dice que formar parte de él es de alguna manera renunciar a él; “Contre-Attaque”, sobre el que llama la atención por ser una

¹ *Ibid.*, p. 198.

² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 329.

³ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p.156.

“prefiguración de Mayo del 68”, cuyo espacio es la calle donde «se afirma mediante octavillas que vuelan y no dejan huella»¹ y que, bajo la forma de una insurrección, de pensamiento es una «respuesta tácita e implícita a la sobre-filosofía que conduce a Heidegger a no rechazar (momentáneamente) el nacionalsocialismo»²; por último, *Acéphale*, «el único grupo que haya contado para George Bataille y cuyo recuerdo, pasado los años, guardó como una posibilidad extrema»³ y, en la misma época, “El colegio de sociología” del cual resalta Blanchot que no fue la respuesta exotérica de *Acéphale* pues no dejaba de ser un saber frágil sobre temas que las instituciones no abordaban pero fácilmente compatibles con ellas por cuanto sus mismos dirigentes habían sido quienes lo habían iniciado.

Recordemos como Nancy situaba en el paso de *Acéphale* a *La experiencia interior* el abandono de las empresas comunitarias donde la pérdida estaba subordinada a otros fines. Sin embargo, Blanchot muestra un fin muy diferente a éste: «*Acéphale* pertenecía así, antes de ser y en la imposibilidad de ser nunca, a un desastre que no solamente lo rebasaba y rebasaba el universo que presumiblemente representaba, sino que transcendía toda nominación de una transcendencia»⁴. La noción de desastre indica un fin sin fin (un apocalipsis sin apocalipsis) al que está abocado toda comunidad «antes de ser y en la imposibilidad de ser nunca»⁵. Esta explicación dista de la que Nancy había atribuido a un “así comprendió”, “debió dictar”, que, a modo de desvelamiento, habría producido en Bataille (cosa que el propio Bataille dirá) un arrepentimiento frente a unos intentos vagos por abrir el espacio de una comunicación superior. En cierto modo, lo que Blanchot nos está indicando, y que más tarde estudiaremos con detalle en lo que denominaremos la forma efímera de los acontecimientos comunitarios, es que *Acéphale* fue una empresa comunitaria que al instituir ese tipo de comunicación que requiere la ausencia, ella misma se constituye sobre esta ausencia. Está abocada a su desaparición en cuanto grupo, como lo está la comunidad, pero esa forma de comunicación que llega a su extremo a través del compartir lo que no se puede poner en común, el secreto que es inconfesable, es ya la comunidad. En ese sentido entendemos la importancia que Blanchot concede a *Acéphale*, que no puede pensarse como el fracaso de una comunidad simulada sino como el desastre inherente a todo proyecto que tiende al

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 30.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*

extremo y que, en ese extremo, no puede más que anunciar el fin, la ausencia de toda comunidad:

«La ausencia de comunidad no es el fracaso de comunidad: ella le incumbe a ella como su momento extremo o como la prueba que la expone a su desaparición necesaria. *Acéphale* fue la experiencia común de lo que no podía ser puesto en común, ni conservado como propio, ni reservado para ser abandonado ulteriormente. [...] La comunidad de *Acéphale* no podía existir como tal, sino solamente como la inminencia y la retirada: inminencia de una muerte más próxima que toda proximidad, retirada previa de lo que no permitía que uno se retirara.»¹

Ésta es una de las razones por las que entendemos que Blanchot introduce el término de lo apocalíptico en relación a la comunidad y al reparto [*partage*] o comunicación que en ésta se abre. Tomando una cita de la conferencia que Derrida había pronunciado el año anterior a la publicación de *La comunidad inconfesable, Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Blanchot deja abandonada con un “tal vez” la cuestión que quizá nunca podría afirmarse ni negarse, la cuestión de si lo apocalíptico no será aquello que la comunidad comunica como la condición para que ésta sea posible:

«Sobre la palabra “Ven”, no podría faltar tener en mente el libro inolvidable de Jacques Derrida, *D’un ton apocaryptique adopté naguère en philosophie* (Galilée), y particularmente esta frase [...]: “¿No sería lo apocalíptico una condición trascendental de cualquier discurso, de cualquier experiencia incluso, de cualquier marca, de cualquier huella?” ¿Sería entonces en la comunidad donde se escuchase, antes de cualquier escucha y como su condición, la voz apocalíptica? Tal vez.»²

Si la voz apocalíptica es el “habla” de la comunidad, la escritura de *La experiencia interior*, que por igual es una experiencia comunitaria, sólo podríamos

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 30. (Cf. Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, op. cit., p. 62: «¿no sería la apocalíptica una condición trascendental de todo discurso, incluso de toda experiencia, de toda marca o de todo rastro?»)

entenderla como continuación, no ya del proyecto concreto de *Acéphale* con sus principios y extravagancias que podríamos reconocer en él, sino como el proyecto de un abandono. Quizá en este caso bajo la forma que Blanchot siempre prefirió, la de la escritura y su comunidad propia, la comunidad literaria, la comunidad de lectores y escritores, y la comunidad de la amistad.

«Sería evidentemente tentador y falaz buscar en *La experiencia interior* la suplencia y la prolongación de lo que no había podido tener lugar, aunque fuere como tentativa, en la comunidad de *Acéphale*. Pero lo que en ella estaba en juego exigió proseguir bajo la forma paradójica de un libro. En cierta manera, la inestabilidad de la iluminación tenía necesidad, antes incluso de ser transmitida, de exponerse a otros, no para alcanzar en ellos cierta realidad objetiva (lo que la hubiera desnaturalizado al punto), sino para, en ella, reflejarse compartiéndose y dejándose impugnar (es decir, enunciada de otro modo, incluso denunciada de acuerdo con la recusación con la que cargaba). Así permanecía la exigencia de una comunidad. »¹

Una exigencia comunitaria que Bataille no dejó de atender, de buscar o de prolongar. Una exigencia que imponía en primer término el abandono de sí, la “experiencia” del exceso, de (lo) otro desconocido, la pérdida del sí mismo hasta la total pérdida de reconocimiento y, así, hasta llegar al “don de la interioridad”.

¹ *Ibid.*, p. 38.

II. COMUNIDADES EFÍMERAS.

2. 1. Entre obra y desobra, la prolongación de una exigencia.

Tanto en la intimidad desnuda de los amantes expuestos uno al otro tras la tentativa de amar, como en el feliz encuentro entre desconocidos unidos por una declaración de impotencia ante la cual el poder queda impotente; tanto en el ámbito íntimo y pasional, como en el espacio público y social, se pone de manifiesto lo que Blanchot va a denominar lo inconfesable de la comunidad. Hacia ello conduce la segunda parte de *La comunidad inconfesable* que lleva el nombre, “extravagante”, dice Blanchot, de “La comunidad de los amantes”.

Recordemos cómo en la primera parte de este libro, titulada “La comunidad negativa”, se señalaba el lugar de una negatividad que no podía ser transformada en acción y que por ello impedía que el sujeto o la comunidad se constituyera como un absoluto cerrado en una inmanencia absoluta y autócrata. Imposibilitando esa clausura, lo que esta negatividad excesiva sí permitía y, en cierto sentido, exigía, era, por el contrario, la posibilidad de ponerse en entredicho renunciando o rompiendo con la soberanía del “yo”. Siguiendo esta reflexión, llegábamos a afirmar que la comunidad se convertía en una ausencia de comunidad porque, abriéndose a una comunicación, lo que se comunicaba era lo que no podía ser compartido siendo, no obstante, lo común o lo dado a todos sus miembros. La comunidad quedaba entonces no fundada, pero permitiendo un tipo de relación que respetaba ese lugar como el lugar de interrupción. Esta relación Blanchot la denominaba relación de amistad, amistad con el desconocido. Un tipo de relación en la que se reconoce la extrañeza común o, precisamente, la imposibilidad de reconocimiento a partir del cual lo que separa, respetando siempre esta separación, permite la relación. Respecto a este desarrollo, la segunda parte mantiene a la vez una relación de continuidad y discontinuidad que habría que buscar atendiendo a la cuestión que va a constituir el centro de este texto: la noción de lo inconfesable. Para dar cuenta de ello, Blanchot no va tanto a definir este término como a presentarlo a partir de varias formas de “ser-juntos” donde lo inconfesable va a indicar lo que “obra” y ya no tanto lo que “desobra” en este encuentro.

Esta parte comienza por una reflexión sobre el acontecimiento comunitario que se desarrolla durante los dos primeros capítulos. Partiendo de la noción de “exigencia comunitaria”, Blanchot evoca el “acontecimiento” de Mayo del 68 y la manifestación por los muertos en Charonne. Es por medio de estos dos momentos que suspenden el tiempo ordinario cómo Blanchot va a describir una forma comunitaria que se caracteriza por lo efímero de un encuentro entre desconocidos. Así veremos, reservándolo para la última parte de este estudio, de qué manera, mediante la “declaración de impotencia” que une temporalmente a este movimiento “fraternal”, éste se opone al poder anunciando su ruina, pues constituye un modo de soberanía que el poder no puede circunscribir.

A modo de bisagra en el interior de esta segunda parte, el tercer capítulo recupera la reflexión anterior e indica la relación con lo que constituirá la parte más extensa y que da título a la segunda parte de este libro. Blanchot señala una proximidad -si bien advierte que, en otros aspectos, ambos mantienen su especificidad- entre «la potencia impotente de lo que no se puede nombrar de otro modo que mediante la palabra tan fácil de desconocer: el pueblo» y «la asociación siempre lista para disociarse que forman los *amigos* o las *parejas*»¹. Esta proximidad se encuentra en la soledad que afecta a ambos grupos, «la árida soledad de las fuerzas anónimas (Debray)», que justifica para Blanchot el acercamiento al “verdadero mundo” de los amantes de Bataille. Una comunidad de amantes que no tiende a la fusión de sus miembros por medio de una exaltación del amor, sino una comunidad donde la muerte no puede estar excluida y debe conjugarse con la pasión que no conoce límite alguno. Esta comunidad de los amantes puede estar formada, como veremos enseguida, por quienes, atormentados por la imposibilidad de amar, tienden no obstante a buscar el amor que se les hurta. De este modo, Blanchot comienza a trazar un movimiento por el cual los seres singulares se ven atraídos por otros antes incluso de tomar la iniciativa de esta búsqueda o, incluso, si han tomado la decisión de comenzarla, se van a ver arrastrados por un movimiento que rebasa toda decisión puesto que presupone un abandono, la decisión de abandonarse que suspende o pone en suspenso toda decisión.

Inmediatamente después de este tercer capítulo, Blanchot introduce, ampliándolo en los últimos cuatro capítulos e insertando sutiles variaciones, un artículo sobre el relato *La enfermedad de la muerte* que había publicado en la revista *Le*

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 60.

Nouveau Commerce unos meses antes de *La comunidad inconfesable*. El comentario del relato de Marguerite Duras, cuyo título era «La enfermedad de la muerte (*ética y amor*)»¹, es introducido, según las palabras de Blanchot, «de una manera que puede parecer arbitraria» y «sin la idea clara, en cualquier caso, de que este relato (en sí mismo suficiente, lo que quiere decir perfecto, lo que quiere decir sin salida) me recondujera al pensamiento proseguido por otro lado»².

Blanchot recupera estas páginas confesando que ignora si se podrá establecer alguna continuidad con las anteriores y añadiendo que las introducirá «sin otra intención que la de acompañar la lectura de un relato»³. Asimismo, afirma que el texto de Duras invita de una manera especial a mantener el enigma que en él se plantea y que “por suerte” no se resuelve ni se había resuelto, aparentemente, en el primer comentario. Una obra que impondrá, en esa repetición sin reconocimiento, pensar “lo desconocido desde lo desconocido” introduciéndonos en una disimetría «que suspende la investigación del lector porque se le escapa también al autor»⁴.

El gesto de insertar un texto en otro permite pensar que podría estar obedeciendo a algo que la propia obra *exige*. Si esto es así y si nos preguntamos a qué responde esta inserción, incluso si atendemos a las palabras de Blanchot cuando nos indica que este texto mantiene aún un enigma que constituye para él un no saber a qué responde ese título, entonces podríamos pensar que estamos desde ahora no sólo ante el estudio de lo inconfesable, sino en la relación entre lo inconfesable y lo expuesto por la escritura, en cierto modo, ante una “comunidad literaria” en torno a lo inconfesable.

El libro de Duras, más que un relato, indica Blanchot, es un texto declarativo⁵. Lo que declara es lo que no puede ser relatado porque no puede tener fin. «No hay fin, por tanto, para un relato que dice también a su manera: no/más relatos (*plus de récit*)»⁶ pero que, sin embargo, sí lo tiene: «sí un fin, tal vez una remisión, tal vez una condena definitiva»⁷. Esta ambivalencia donde el “no” aparece al mismo tiempo que el “más” se

¹ Blanchot, M., «La maladie de la mort (*éthique et amour*)», *Le nouveau Commerce*, n°55, printemps 1983, pp. 29-46.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 53.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ En una carta a Dionys Mascolo del 12 de enero de 1971, Blanchot afirma: «El modo declarativo puede portar todo el temblor del pensamiento, su convulsión y su búsqueda infinita, no afirmando sino obligándonos a arriesgarnos ahí donde no hay más afirmación posible: sobre el verdadero abismo.» Citado por Christophe Bident en *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 253.

⁶ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

expresa bajo la ambigüedad que permite la expresión francesa: «*plus de récit*»¹. Ambigüedad por la que se solicita que no haya más relatos a la vez que se expresa la petición o la necesidad de que, para que no haya más relatos, al mismo tiempo debe ser demandado que haya más. Una palabra que siempre está de más y que nos muestra el espacio excesivo que se abre entre lo que declara este libro, su narración y su comentario. La exigencia de más relatos o más comentarios viene, como indica Blanchot a propósito de la sobriedad del título, del mal, de lo excesivo, de lo que no me concierne tanto a “mí” como a lo otro o al otro, al desconocido que, «porque supera el entendimiento», está «encomendándose por entero a responder sin que tenga yo el poder de hacerlo»². Es así como el mal que indica el título, “el mal de la muerte”, es también el mal que padece el título y la obra de Duras. Un mal que solicita una respuesta, un comentario, sin que se tenga el poder de hacerlo. De esta manera se muestra cómo mi poder, mi máximo poder que es el de responder, es también el poder que se torna impotencia o responsabilidad infinita al no poder alcanzar una respuesta que silencie esta llamada. Ésta parece ser la responsabilidad que Blanchot señala en las últimas frases de *La comunidad inconfesable* a partir de la pregunta decisiva que *La enfermedad de la muerte* impone.

«El demasiado célebre y demasiado machacado precepto de Wittgenstein, “De lo que no se puede hablar *hay que callar*”, indica de hecho que, puesto que al enunciarlo no ha podido imponerse silencio a sí mismo, en definitiva, para callarse, hay que hablar. Pero ¿con palabras de qué clase? He aquí una de las preguntas que este pequeño libro confía a otros, menos para que la respondan que para que quieran cargar con ella y acaso prolongarla. Se encontrará así que ella tiene también un sentido político acuciante y que no nos permite desinteresarnos del tiempo presente, el cual, abriendo desconocidos espacios de libertades, nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, con las que siempre se cuenta, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra.»³

¹ “Plus” puede significar “más” o puede indicar una negación.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, pp. 94-95.

¿Qué clase de palabras serían las adecuadas para dar cuenta de *La enfermedad de la muerte*? ¿Por qué el libro de Marguerite Duras nos hace responsables de esta imposibilidad de confesión confiándonos una pregunta que no debemos tanto responder como corresponder, cargar con ella, prolongarla? E incluso, ¿de qué manera esta responsabilidad nos corresponde y corresponde a nuestro tiempo? Es posible que Blanchot, como hemos indicado, se esté haciendo cargo de esta pregunta, «qué clase de palabras», prolongándola precisamente entre la obra y la desobra, entre un comentario que en su inestabilidad persigue, desde el mismo punto de partida que es el lugar de la pregunta o de la llamada, su prolongación. En todo caso, es el desconocimiento, el enigma no resuelto en el primer comentario, el que “autoriza”, según Blanchot, la repetición que hacen nuevo el comentario y nueva la lectura de este libro.

«¿Es éste el tormento que Marguerite Duras ha llamado “la enfermedad de la muerte”? No lo sabía cuando, atraído por ese título enigmático, abordé la lectura de su libro, y puedo decir que por suerte no lo sé aún. Esto es lo que me autoriza a recuperar como si fueran nuevos la lectura y su comentario, aclarándose y oscureciéndose entre sí.»¹

“Por suerte” el enigma de esta obra permanece bajo el no-saber y esto es porque «el saber no está a su altura». En el título se encuentra su secreto, «una vez dicho», afirma Blanchot, «todo está dicho» y lo que se añada no va a contribuir más que a ahondar en su misterio. Por ello, Blanchot no va a tratar tanto de esclarecerlo como de mostrar lo que en esta obra hay de excesivo y lo que, frente a lo excesivo, se despliega.

2. 2. La enfermedad de la muerte.

Marguerite Duras, señala Blanchot, está, a través de la relación que expone en su relato, no sólo superando «el círculo imantado que figura, con demasiada complacencia, la unión romántica de los amantes »², sino también aquella en la que los amantes, más que orientados por la preocupación de encontrarse, buscan perderse. Superando ambas configuraciones románticas, la relación de los amantes de Duras está motivada por una

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 84.

disimetría tan irreductible que excede todo intercambio y en apariencia toda posibilidad de relación. Como para mostrarnos esta desproporción, Duras no evita la figura del intercambio, introduciéndola bajo la forma que podría aparentemente pervertir en mayor grado el amor, a saber, el intercambio como conclusión de un contrato económico. De esta manera comienza su relato. Un hombre, que nunca ha amado ni ha deseado a una mujer, acude a una muchacha a quien paga para pasar unas noches con ella porque quiere intentar conocer eso, “probar”: «Ella pregunta: ¿Probar el qué? Usted dice: Amar»¹. Blanchot, como también Duras debió hacerlo a raíz de ciertas críticas, advierte, frente al rápido juicio que se podría emitir, que no se trata de una prostituta. Este juicio, en todo caso, no contribuye a circunscribir el enigma que porta la mujer cuando afirma haber aceptado ese contrato porque desde que le vio supo que padecía un mal sin saber exactamente de qué tipo de mal se trataba. Un síntoma de este mal es el hecho de que el hombre sólo pueda unirse a ella por medio de un contrato, es decir, condicionalmente; por su parte, la mujer, sólo porque ha sabido diagnosticarlo, lo acepta, también condicionalmente. La relación podría contenerse entonces en la medida de los límites contractuales: la mujer podría respetar el margen de libertad que le dejara el contrato sin alienarse más que parcialmente, mientras que él mantendría el poder de quien paga aunque ésta fuera la misma medida de su impotencia. Sin embargo, este escrito nos va a conducir precisamente a lo que ningún contrato o intercambio puede contener pues es lo que continuamente le excede. Siguiendo el rastro de este exceso, Blanchot analiza con gran profundidad el breve relato de Duras.

En primer lugar, Blanchot señala que este escrito, más que un relato, es un texto declarativo donde lo que es narrado no es una historia que se nos proponga sino que se nos impone, ante todo, por la manera en que nos hace partícipes de la profunda disimetría que puede llegar a afectar a las relaciones amorosas o pasionales. Desde las primeras frases de este escrito, vemos cómo un tercero toma la voz de la figura masculina, dirigiéndose sólo a él por medio de un “Usted” (“Usted dice”, “Usted debiera”, “Usted acepta”, etc.). Un «Usted bíblico que procede de lo alto y fija proféticamente los grandes rasgos de la intriga en la que avanzamos sin saber lo que nos está prescrito»². Este “Usted” procede de un tercero que no habría que entenderlo como un simple narrador o como un director de escena sino, como indica Blanchot, como el «Director de escena supremo» que interpela al personaje masculino determinando lo

¹ Duras, M., *La enfermedad de la muerte*, trad. de José M. G. Holgera, Barcelona, Turquets, 1984, p. 10.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, *op.cit.*, p. 63.

que va a ocurrir como si estuviera decidiendo el destino inexorable que le depara al hombre¹. Podríamos añadir que este tercero es el que impide que el personaje principal hable de sí mismo, que pronuncie un “yo”, a la vez que, interponiéndose, incide sobre la distancia e impotencia del hombre. Mientras este “Usted” se dirige a él guiando la acción, ella queda indeterminada, tomando una apariencia casi irreal, inaprensible en su pasividad. No obstante, ella es descrita «joven, bella, personal, bajo la mirada que la descubre, gracias a las manos ignorantes que la conciben cuando creen tocarla»², aunque todo rasgo de esta descripción resulta insuficiente, como si los atributos que trataran de fijar su estar ahí se dirigieran a mostrar «una realidad que nada real podría bastar para limitarla»³.

La disimetría entre el destino inexorable del hombre y la indeterminación en la que permanecen todos los atributos que se dirigen a circunscribir el cuerpo de la mujer se ve acentuada por otros rasgos que Blanchot procura establecer siempre advirtiendo la oscuridad en la que cae todo intento que se dirija a aclarar esta relación, pues ya sabemos que nosotros tampoco estamos libres de la enfermedad. La disimetría, entonces, se agudiza y Blanchot no obvia este aspecto: «Procuremos, pues, ir más lejos en la búsqueda (no en la elucidación) de este enigma que se oscurece tanto más cuanto pretendamos ponerlo al descubierto, como si, siendo lector y, peor, explicador, nos creyéramos puros de la enfermedad con la que de una u otra manera no las habemos.»⁴

Los rasgos de esta disimetría se ven así acentuados por la pasividad que caracteriza a la mujer que pasa la mayor parte del tiempo en la cama, durmiendo, en un sueño ininterrumpido que se convierte, por un lado, en “acogida, ofrenda” pero que, al mismo tiempo, impide que se sepa nada de ella. Para dar cuenta de este juego entre presencia y ausencia que establece el sueño, Blanchot recurre a uno de los personajes de la larga lista de figuras femeninas que evocará a partir de esta mujer que representa «lo

¹ Marguerite Duras ofreció indicaciones generales sobre cómo adaptar esta obra si era llevada al teatro o al cine. Respecto a esta tercera figura, que no podría decirse que es un narrador, indica: «Sólo la mujer diría su papel de memoria. El hombre, nunca. El hombre leería el texto, ya sea parado, ya sea andando alrededor de la mujer. No se representaría nunca a aquel de quien trata la historia. Aún cuando se dirigiera a la joven, lo haría por intermedio del hombre que lee la historia. Aquí la lectura reemplazaría la actuación. Sigo creyendo que nada suple la lectura de un texto, que nada suple la falta de memoria de un texto, nada, ninguna actuación. Los dos actores deberían por tanto hablar como si estuvieran escribiendo el texto en habitaciones separadas, aislados uno del otro». Duras, M., *La enfermedad de la muerte*, op.cit., p. 51.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 65

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

absoluto femenino»¹, como si frente al intento de determinar su misteriosa figura, se requiriera ponerla en relación con las figuras femeninas que pueblan la literatura, los episodios bíblicos y los mitos². En este sentido, Proust decía que nunca había logrado estar tan cerca de Albertine como cuando ella dormía puesto que esto le permitía un tipo de comunicación ideal preservada de las mentiras y de la vida ordinaria. No habría escena más distante de la que se describe en este relato donde el sueño de la mujer no permite una cercanía mayor ni una seguridad reconfortante. El sueño que la preserva acentúa el misterio que proviene de esta proximidad por la que se pone de manifiesto la paradójica implicación entre la proximidad y la expresión de la mayor distancia para poder aprehenderla: «Esta muchacha está siempre separada debido a la proximidad sospechosa a través de la cual se ofrece, debido a su diferencia que es de otra especie, de otro género, o la de lo absolutamente otro.»³

Su cuerpo parece, como se indica en el relato, creado como por “Dios mismo”, a lo que Blanchot añade, siguiendo este recorrido por la figuras femeninas, como lo fueron los cuerpos de Eva y Lilith pero sin que el de ella pudiera portar un nombre, «menos porque ella sea anónima que porque parezca demasiado aparte para que ningún nombre le convenga»⁴. Es un cuerpo que, expuesto en su desnudez, es ofrecido en la mayor visibilidad que no se opone a la “evidencia invisible”. Las referencias religiosas

¹ Respecto a lo que pueda significar “lo absoluto femenino” se podría desplegar una extensa reflexión en relación a la obra de Lévinas, de donde creemos que puede proceder esta expresión concreta, así como respecto al lugar que ocupan las figuras femeninas en las novelas y relatos de Blanchot, así como en las referencias femeninas literarias y mitológicas de los artículos y libros. Añadimos a modo de indicación que las figuras femeninas en Blanchot tienden a representar lo inaccesible, lo absoluto inaprensible, lo desconocido por excelencia, con lo que no hay ni reciprocidad ni reconocimiento, como también y por consecuencia, lo que, de alguna manera, desbarajusta el orden social e íntimo. La mujer es la intrusa pero lo es desde un doble juego que podría compararse al del *pharmakon* derridiano: es lo que pone en peligro, hasta en peligro de muerte, la sociedad o la literatura – pensemos por ejemplo en Euridice –, pero, al mismo tiempo, ella es la que permite la sociedad y la literatura rompiendo con el espacio de la homogeneidad.

² Albertine (Proust), Eva y Lilith, Diotima y Alceste, Beatriz (Dante), Isolda, Madame Edwarda (Bataille), Afrodita, son las figuras enumeradas a lo largo de estas densas cuarenta páginas. Hacia el final del texto, Blanchot, volviendo a lo griegos, dice que “murmuraría” lo siguiente:

«Pero yo sé quién es usted. No la Afrodita celeste o uraniana que sólo se satisface con el amor de las almas (o de los muchachos), ni la Afrodita terrestre o popular que todavía quiere los cuerpos e incluso a las mujeres, para que, gracias a ellas, se engendre; ni sólo una, ni sólo la otra; sino que usted es la tercera, la menos nombrada, la más temida y, por eso, la más amada, la que se oculta tras las otras dos, no separable de ellas: la Afrodita ctónica o subterránea que pertenece a la muerte y que lleva a ella a los que escoge, o se dejan escoger, uniendo, como se ve aquí, la mar de la que nace (y no deja de nacer), la noche que designa el sueño perpetuo y el apremio silencioso dirigido a la “comunidad de los amantes”, para que éstos, respondiendo a la exigencia imposible, se expongan uno en lugar del otro a la dispersión de la muerte». *Ibid.*, p. 78. Aunque, en el último capítulo, Blanchot admite: «Hay una cierta desenvoltura al desembarazarse de ella identificándola, como lo he hecho, con la Afrodita pagana o con Eva o con Lilith. Es un simbolismo demasiado fácil.» *Ibid.*, p. 91.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 65.

en torno a él son explícitas: este cuerpo es ofrecido como «el cuerpo eucarístico por un don absoluto, inmemorial»¹. Por otra parte, este cuerpo manifiesta una vida que es la medida de la falta de vida del hombre. Le ofrece un goce que él no puede experimentar como cuando provoca en ella un grito de placer o cuando exclama «Qué felicidad», y él no puede más que reprimirlos. Es éste un poder que responde a la mayor impotencia ante aquella que «no tiene defensa, es la más débil, la más frágil» pero que está protegida al escapar a toda forma de intimación, a «una suma que integraría el infinito para así reducirlo a un finito integrable»².

Si ella es presencia pura y por ello inaccesible, si es lo que se ofrece en la mayor pasividad y sin resistencia aunque manteniéndose intocable en su desnudez, si además ella es la que parece saberlo todo del amor pero ofreciéndose a ser amada sólo bajo contrato, entonces él representa la falta ante la plenitud de aquella que oscila entre la presencia más absoluta y la ausencia sin remisión. Él comete la falta de no saber amar, de no poder aprender a hacerlo y de no aprehenderla a ella. Parece que la razón de esto proviene de una insensibilidad que se lo prohíbe, una insensibilidad sólo sensible a sí misma como cuando llora ante su impotencia para poseéla, incluso cuando todo parece consumado.

«Ella dice: Ven. Usted va. Dentro de ella, usted llora otra vez. Ella dice: No llores más. Dice: Tómame para que todo quede consumado.
Usted lo hace, la toma.
Queda consumado.
Ella vuelve a dormirse.»³

Todavía un dato más sobre el hombre es resaltado por Blanchot. Éste, antes de este encuentro y exceptuando a su madre - la madre que representa lo “absoluto femenino” a partir de la cual toda otra figura tendería a sustituirla -, nunca había estado en contacto con lo femenino. Sólo se había relacionado con otros hombres en un espacio homogéneo donde los otros eran para él como una repetición de sí mismo. De esta forma, el encuentro con esta mujer es el encuentro con lo otro, lo otro concreto y lo otro absoluto pues en la desmesura de este encuentro no puede haber medida para delimitar

¹ *Ibid.*, p. 93.

² *Ibid.*, p. 68.

³ Duras, M., *La enfermedad de la muerte*, op.cit., pp. 46-47.

lo desconocido. De este modo, oscila entre el encuentro con una mujer sin atributos, imaginaria porque representa a todas las mujeres: «En esa mujer fortuita, con quien él quiere “intentar, intentar”, sólo puede toparse con todas las mujeres, con su magnificencia, su misterio, su realeza, o más sencillamente con lo desconocido que ellas representan, con su “realidad última”»¹, y, al mismo tiempo, éste es el encuentro con lo concreto, el encuentro con esa mujer que en su presencia es la evidencia de la posibilidad de cercar lo ignorado, «al superar cualquier especificidad que la caracterizase como tal o cual y, por ese camino, ser lo absolutamente femenino, y, no obstante, ser *esa* mujer, viva hasta el punto de acercarse a la muerte si él fuera capaz de dársela.»²

Ella es a la vez la que está «presta a recibir todo lo que podría serle *demandado*»³ pero, indica Blanchot en uno de los capítulos que prolongan el primer artículo, «apenas escribo esto, me doy cuenta de que hay que matizar: ella también es rechazo.»⁴ De este modo, ella, más que imponer su especificidad, lo que hace es devolverle sin cesar hacia la homogeneidad de sus relaciones haciendo que se exprese de todas las formas posibles su poder insuficiente.

A partir de la evidencia de esa presencia que se entrega como un rostro (la epifanía del rostro de Lévinas), de un cuerpo que se ofrece como un don y que se abandona simbolizando el sacrificio (¿cómo no pensar en *Madame Edwarda*?), esta lectura nos va a conducir a la relación con el desconocido, una relación anterior a la ley que porta la destrucción de todo mundo.

2. 3. La disimetría: Blanchot, Lévinas.

Ante esta disimetría que se escapa por más que se quiera abarcarla recogiendo los datos que en este libro se ofrecen, Blanchot se pregunta en qué consistirá este “misterio inescrutable”. Siguiendo a Lévinas, cuestiona si esta disimetría podría corresponder a lo siguiente: «¿Es la misma disimetría la que, según Lévinas, marca la irreciprocidad de la relación ética entre el prójimo (*autrui*) y yo, yo que no está nunca en igualdad con el Otro, desigualdad cuya medida la dan las impresionantes palabras: el

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 88.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*

Prójimo (*Autrui*) está siempre más cerca de Dios que yo (sea cual fuere el sentido que se le preste a este nombre que nombra lo innombrable)?»¹ Ante esta posible resolución de la disimetría, Blanchot responde: «No es seguro y no está tan claro»².

Dos objeciones habían sido propuestas por Blanchot a la expresión: «*Autrui* está siempre más cerca de Dios que yo» como forma de describir la relación ética - término ante el cual Blanchot siempre muestra cierta cautela -, ambas plateadas con anterioridad a este libro, poco después de que Lévinas las pronunciase en *Totalidad e infinito*. La primera de ellas apunta al hecho de que lo que aquí se puede llegar a entender es que el otro podría ser sólo un medio para indicar el lugar de la verdad divina, de la trascendencia divina; la segunda, que la cercanía a Dios que supone un habla de altura – en otras afirmaciones de Lévinas la cuestión de la altura es explícita como cuando dice que el otro siempre “me habla desde lo alto”- que esta altura pueda ser una dimisión descriptiva válida de esta disimetría o, incluso, que esta disimetría pueda ser de algún modo mesurable y, en ese caso, quién o desde dónde medirla.³

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 70.

³ En el artículo «Conocimiento de lo desconocido» las dos voces que se alternan aluden a esta expresión en referencia a la primera objeción:

«- [...] A veces, al escucharle a usted, me preguntaba si el prójimo (*autrui*) no sería sólo el lugar de alguna verdad, necesaria para nuestra relación con la verdadera trascendencia que sería la trascendencia divina.

- Hay esta vertiente del pensamiento de Lévinas: es así cuando dice que el Prójimo (*Autrui*) debe ser siempre considerado por mí como más cerca de Dios que yo. Pero también dice que no hay más que el hombre que pueda serme absolutamente ajeno.» (Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 73.) En otro artículo sostiene que la relación humana es la más terrible porque en ella no hay nada que medie «no hay ni dios, ni valor, ni naturaleza entre el hombre y el hombre. [...] una relación neutra, o la neutralidad misma de la relación.» (*Ibid.*, p. 75). Como ya hemos apuntado con anterioridad, respecto a la cuestión de lo neutro se abre una discrepancia entre ambos autores.

Respecto a la segunda objeción, en el artículo «Mantener la palabra», la cuestión sobre de dónde procede la palabra por la cual el otro se me aparece como presencia, si viene de lo alto o de lo bajo, si la distancia puede ser mesurable o cómo lo sería, vuelve a cuestionar si esta frase de Lévinas da cuenta de forma acertada de la relación de disimetría entre “el Ego y el otro”: «Que el prójimo (*autrui*) sea superior a mí, que su habla sea habla de altura, de eminencia, estas metáforas aplacan, poniéndola en perspectiva, una diferencia tan radical que se sustrae a cualquier otra determinación distinta de ella misma. El prójimo (*autrui*), si es más alto, también es más bajo que yo, pero es siempre otro: el Distante, el Extranjero. Mi relación con él es una relación de imposibilidad, que se escapa del poder. Y el habla es esta relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena.» (*Ibid.*, p. 80)

Conjugando las dos objeciones que acabamos de presentar, habría que preguntarse si esta crítica no confluye en la preeminencia del discurso oral frente a la escritura. Blanchot hace notar cómo Lévinas nos estaría conduciendo a la afirmación siguiente: «Toda verdadera habla es magistral, así como el Prójimo (*Autrui*) es el Maestro. De lo que resulta que únicamente el discurso oral sería plenitud de discurso.» (*Ibid.*, p. 71) Es por la palabra dirigida a mí, a mí sólo, de la que tengo que responder como ante un poder más alto que el mío, que reconozco la altura, la verdadera trascendencia. La conversación con la alteridad radical que desnuda el ego se convertiría, afirma Blanchot, en reconocimiento: reconocimiento divino, de altura, a través de la palabra oral que me permite saber quién habla. ¿No se establecería entonces una contradicción al afirmar la exterioridad radical a la vez que se recurre a una interioridad encargada de

Esta frase le resulta a Blanchot cuestionable si bien en el texto que nos ocupa el motivo de discrepancia es otro: la disimetría que encontramos entre estos amantes no es seguro que podamos encontrarla en la medida que propone la frase de Lévinas ya que «el amor es tal vez un escollo para la ética a menos que solamente la cuestione imitándola. Del mismo modo que el reparto de lo humano entre masculino y femenino constituye un problema en las diversas versiones de la Biblia.»¹. La cuestión es brevemente prolongada a través de la afirmación “el amor no ha conocido ley jamás” pero rápidamente queda suspendida y no será retomada, desde una perspectiva diferente, hasta unas páginas más tarde en relación con la pasión y la ley. Por el momento, lo que Blanchot resalta de la relación disimétrica de los personajes del relato es la necesidad de que en el amor, sentimiento que llega previamente al querer, a la

reconocer al Altísimo? ¿No estaría proponiendo Blanchot un desplazamiento desde un *quién* habla hacia un *qué habla* en el habla?

«- [...] Todo discurso verdadero –dice solemnemente Lévinas - es discurso con Dios, y no conversación entre iguales.

- ¿Cómo hay que escucharlo?

- En el sentido más fuerte, como siempre hay que hacer, y recordando tal vez lo que se dice, en el Éxodo, de Dios que habla: como un hombre a otro hombre. Pero aquí tenemos, creo, el equívoco: esta habla de altura, que me habla desde muy lejos, desde muy arriba (o desde muy abajo), habla de alguien que no habla de igual a igual conmigo y con la que no me es dado dirigirme al prójimo (*autrui*) como si fuese otro Yo mismo, de repente vuelve a ser la tranquila habla humanista y socrática que nos convierte en próximos al que habla, puesto que nos da a conocer, con toda familiaridad, quién es y de qué país viene, tal y como pedía Sócrates. Entonces ¿por qué el discurso le parece a éste (y a Lévinas) una manifestación sin par? Porque el hombre que habla puede siempre prestar auxilio a su habla, está listo siempre para responder por ella, para justificarla y aclararla, contrariamente a lo que sucede con lo escrito.» (*Ibid.*, p. 72)

Frente a lo cual y a modo de conclusión, Blanchot añade:

«Pero no sigue sucediendo que un pensamiento que reconoce en el Prójimo (*Autrui*) esta dimensión de exterioridad radical en relación con el Yo, no podría a la vez pedir a la interioridad que le suministrara un denominador común entre el Prójimo (*Autrui*) y Yo, ni tampoco buscar en la presencia (subjética) del “Yo” junto a su habla aquello que convertiría al lenguaje en una manifestación sin par.» (*Ibid.*, p. 73)

Esta discrepancia es a su vez recogida por Derrida en el artículo «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)» (Cf. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 138-139) del que resaltaremos sólo una cuestión. Derrida recoge las palabras de Blanchot cuando éste dice que la disimetría del habla habría que mantenerla «independientemente del contexto teológico». En este sentido, Blanchot parece estar mitigando su crítica. A esta frase Blanchot adjunta una nota en la que dice que «contexto, como lo observa muy bien J. Derrida, es aquí una palabra que Lévinas sólo podría considerar desplazada, inconveniente, lo mismo que una referencia a la teología.» (Blanchot, M., *La conversación infinita*, op.cit., p. 71, nota 1). Derrida toma la palabra en su artículo donde señala: «Pero, ¿es eso posible? Si se lo independiza de su “contexto teológico” (expresión que Lévinas rehusaría sin duda), ¿no se vendría abajo todo este discurso?» (Derrida, J., *La Escritura y la diferencia*, op.cit., p. 139). Y con esta afirmación no creemos que Derrida esté sólo enfatizando el término “teológico” sino también el término “contexto”.

Con esta anotación pretendemos señalar dos aspectos: por una lado, el peligro de la referencia teológica que como retomaremos al final de este trabajo indicaría algo que se mantendría al margen de la comunidad, como un incognoscible o un absoluto cuando hacia lo que queremos orientarnos es a la pregunta de lo que pone en relación unos seres con los otros; por otra parte, que lo desconocido introduce en el no-saber y en el abandono donde no quedaría ya un quién sino un habla que es siempre habla de otro estableciendo una relación que *absuelve* de esta relación.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 70.

decisión, llegando así sin quererlo y sin poder evitarlo, sin saberlo - ya que si llega a saberse es a través de un saber que “no sabría serlo”, que no podría afirmarse o enraizarse en ningún fundamento-, que el amor entonces debe surgir de la figura de lo “otro”, aquél que también es irreductible a todo modo de saber, así como a toda figura que nombrándolo, nombre lo innombrable.

«Es preciso que, en la homogeneidad –la afirmación de lo Mismo- que exige la comprensión, surja lo heterogéneo, lo Otro absoluto gracias a lo cual toda relación tiene significado: no relación, la imposibilidad de que la voluntad y acaso incluso el deseo franqueen lo infranqueable, en el encuentro clandestino, repentino (fuera de tiempo), que se anula con el sentimiento devastador, nunca seguro de ser experimentado por aquél a quien este movimiento destina al otro privándolo tal vez de “sí”. Sentimiento devastador, y en verdad más allá de cualquier sentimiento, que ignora el *pathos*, que desborda la conciencia, que rompe con el cuidado de mí y que exige sin derecho lo que se sustrae a toda exigencia, puesto que, en mi petición, no hay solamente el más allá de lo que pudiera satisfacerla, sino el más allá de lo que se pide. Pujanza, exageración de la vida que no puede contenerse en ella y, así, al interrumpir la pretensión de perseverar siempre en el ser, expuesta a la extrañeza de un morir interminable o de un “errar” sin fin.»¹

El sujeto se abandona, rompe con la soberanía del “yo” al cual refiere todo lo otro para poder aprehenderlo. La figura de lo “Otro absoluto” devasta el yo, no permite que se vuelva al sí mismo. En este mismo “volver” se produce la ruptura de la simetría puesto que la vuelta ya no es una vuelta sobre un sí mismo como implicaría el esquema del autorreconocimiento, sino que es una vuelta que no unifica ni identifica, que rompe así con la unificación y la identificación. El sentimiento desmesurado que arrastra al otro sin que pueda alcanzarle - pues nada podría satisfacer este movimiento que en ningún caso permite el encuentro fusional con el otro término -, suspende la relación, la deja en “instancia”, pendiente, y por ello en el infinitivo de lo que nunca acaba, en «un morir interminable», «un “errar” sin fin». La disimetría entre el yo y el otro debe ser tal que, aún siendo relación, sea una relación que no reúne ya que no puede establecerse ni

¹ *Ibid.*, p. 71.

una sincronía ni una contemporaneidad entre ambos: «separados (incluso unidos) por un “aún no” que corre parejas de un “ya no”.»¹ En relación a esto, Blanchot evoca uno de los ejemplos que tienden a caracterizar la reciprocidad amorosa, la historia de Tristán e Isolda donde el «paradigma del amor compartido, excluye tanto la sencilla mutualidad como la unidad en que lo Otro se fundaría en lo Mismo.»² Arrastrados por el efecto de un brebaje, la pasión les conduce más allá de todo poder y de toda posibilidad, de su decisión y de su deseo, arrastrándolos hasta lo extraño donde se convierten en extraños para ellos mismos y en extraños para el otro. Entonces, pregunta Blanchot: «¿Separados así eternamente, como si la muerte estuviera en ellos, entre ellos?» A lo cual responde, indicando en qué consiste esta relación: «Ni separados ni divididos: inaccesibles y, en lo inaccesibles, sometidos a una relación infinita.»³

La desigualdad propuesta por Lévinas queda cuestionada como modo de entender esta relación entre dos personajes antagónicos. Esta relación tiene significado sólo en la medida en que surge lo “Otro absoluto”, en la medida en que ese “Otro absoluto” no puede ser alcanzado ni por la voluntad ni por el deseo, es decir, cuando la voluntad y el deseo se ven desbordados, quedando sin empleo, desbordando la subjetividad, desnudando al ser que ya no puede contenerse en ningún fundamento que le permita afirmar estar separado del otro cuando, inmediatamente, sin mediación, aparece ante él llenando todo el espacio, todo mundo, siendo el mundo sólo de *autrui* o para *autrui*. Deteniendo toda actividad productiva, la presencia de *autrui*, incuestionable porque ¿quién queda para cuestionarla?, sólo puede abocar al ser a la persecución de lo excesivo inaprensible. «¿Qué significa la verdad - pregunta Bataille en el prólogo a *Madame Edwarda* - si no vemos lo que excede a la posibilidad de ver, lo que resultaría intolerable ver, como, en el éxtasis, lo que es intolerable gozar? ¿Si no pensamos lo que excede a la posibilidad de pensar...?»⁴ Este exceso lo representa ella, por su presencia inabarcable e incuestionable, tan visible en su invisibilidad que rompe con el conocimiento dando a conocer el espacio de lo incognoscible; pero también él, estando separado del amor aunque por su voluntad haga todo por conocerlo, por conocer un goce que no puede procurarse aunque haga lo que bajo su conocimiento habría que hacer. En este movimiento, dice Blanchot siguiendo las palabras de Pascal, quizá sea él

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Bataille, G., *Madame Edwarda* seguido de *El muerto*, trad. de Antonio Escohotado, Barcelona, Turquets, 2009, p. 22.

el que, en esta tentativa de amar, está más cerca de «ese absoluto que encuentra al no encontrarlo». Es así como la muerte como enfermedad es la que, por un lado, muestra el amor impedido, inaccesible, pero también, pues no se oponen el uno al otro, el «puro movimiento de amar» donde los amantes se llaman mutuamente hasta el abismo, ahí donde la violencia es sin ley, y Eros y Thánatos son inseparables.

2. 4. El amor, la ley y la muerte.

«Se sabe bien, no ha sido necesario esperar a Bizet para aprenderlo, que “el amor no ha conocido ley jamás”»¹. ¿A dónde nos conduce esta afirmación? Por un lado Blanchot se pregunta, ¿será que por el amor se produce un retorno al salvajismo donde, como se ignora la ley, no hay prohibición ni trasgresión? O bien, ¿será que este movimiento conduce o hace surgir lo “aórgico” (Hölderlin) donde reina una fuerza disgregadora, «el desbarajuste inicial anterior a la creación, la noche sin término, el afuera, la sacudida fundamental»², en definitiva, el caos, el desorden, donde no impera ninguna ley porque, como Fedro afirma en *El banquete* de Platón, el amor es casi tan antiguo como el Caos? Sea cual fuere su origen, afirma Blanchot, podría ser trasladado a la ética, a las «primeras palabras de la ética (tal y como nos las ha descubierto Lévinas)»³. Según estas palabras, la atención a *autrui* responde a una obligación urgente que hace a uno mismo “dependiente”, “rehén”, «más allá de cualquier forma admitida de servilismo»⁴. Podríamos pensar que lo que esta ética propone es una ley moral como un imperativo al que habría que responder y que, por ello, se enfrentaría a la pasión por cuanto ésta desafía toda ley pues el amor, como afirmamos, no puede atender a ningún principio y es anterior a toda legalidad que trate de regularlo como también y necesariamente, al imperio de la moral. Blanchot esclarece esta posibilidad: «Precisamente esto es lo que no dice Lévinas, al revés de lo que dicen algunos de sus comentaristas»⁵. Lévinas no describe la moral como Ley sino que plantea una ética como responsabilidad infinita – la ley sin Ley- ante la cual no se puede recurrir a nada exterior a ella pues remite a una anterioridad donde no hay Ley que impere.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 70.

² *Ibid.*, pp. 70-71.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ *Ibid.*

«Sólo hay posibilidad de la ética si, cediéndole el paso a la ontología –que siempre reduce lo Otro a lo Mismo-, puede afirmarse una relación anterior de tal modo que el yo no se contente con reconocer al Otro, con reconocerse en él, sino que se sienta cuestionado por él hasta el punto de no poder responderle más que mediante una responsabilidad que no podría limitarse y que se excede sin agotarse. Responsabilidad u obligación para con el Prójimo (*Autrui*) que no viene de la Ley, sino de donde ésta vendría en lo que la hace irreductible a cualesquiera formas de legalidad mediante las que necesariamente se busca regularizarla cuando se la proclaman como la excepción o lo extra-ordinario que no se enuncia en ningún lenguaje ya formulado.»¹

Anterior a toda Ley y a toda legalidad así como a toda legitimación o reconocimiento, la relación con *autrui* provoca que el ser que se pone en entredicho - posibilidad de ponerse en entredicho que siempre viene del otro pues es del otro de donde proviene este exceso -, no pueda ser respondido más que por una responsabilidad sin límites. La responsabilidad, deponiendo todo orden que remita a un “yo”, descubre «al otro en *lugar* de mí, me hace responder de la ausencia, de la pasividad, esto es de la imposibilidad de ser responsable, a la cual esta responsabilidad sin medida me ha siempre ya condenado, consagrándome y desviándome.»²

La responsabilidad es expiada, como lo era la autoridad en “la experiencia interior” de Bataille, porque aún siendo autoridad, aún siendo obligación o exigencia, porque lo son y se mantienen como tales, es una exigencia ante la cual no se puede recurrir a ningún conocimiento exterior o al conocimiento que ella aporta, conocimiento que en todo caso sería un “no-saber” o una “no-consciencia” que excede toda consciencia o inconsciencia. En sí misma no es nada más que afirmación de esa responsabilidad – no niega, afirmando hasta la imposibilidad de ser responsable - pero por medio de una afirmación que no se afirma a sí misma. Es por ello por lo que no puede atenderse más que por un movimiento infinito, siempre repetido y, siempre, igualmente inocente.

«La responsabilidad -leemos en *La escritura del desastre*- sería la culpabilidad inocente, el golpe recibido desde siempre que me hace aún más sensible a todos

¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

² Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, op. cit., p.46.

los golpes. Es el traumatismo de la creación o del nacimiento. Si la creación es “aquél que debe su situación al favor del otro”, yo soy creado responsable, de una responsabilidad anterior a mi nacimiento, como ella es exterior a mi consentimiento, a mi libertad»¹.

De nuevo nos encontramos ante la dificultad por la cual no podemos pensar que la autoridad o la responsabilidad tengan un fin fuera de sí mismas sino que deben ser la autoridad misma, la responsabilidad misma que consiste en ponerse al servicio del otro “para nada” y “desde siempre”. Pero al mismo tiempo, la única forma de responder a éstas no es por medio de una regulación de ellas mismas, convirtiendo lo heterogéneo en homogéneo, lo “Otro en lo Mismo”, lo cual querría decir que se han convertido en Ley, la Ley de la moral, sino como una aplicación de esta ley en lo que precede a esta Ley, lo que la desautoriza afirmando su movimiento sin afirmarse ella misma. En este sentido podemos entender la nota de Blanchot respecto a la Ley:

«La Ley (la alianza) que está dada a los hombres para liberarlos de la idolatría corre el riesgo de caer bajo el golpe del culto idólatra si ésta es adorada en sí misma, sin someterse al estudio infinito, al magisterio que exige su práctica. Enseñanza que a su vez no dispensa, por indispensable que sea, de renunciar a su primacía, cuando la urgencia de socorrer al prójimo (*autrui*) altera cualquier estudio y se impone como la aplicación de la Ley que precede a la Ley.»²

Blanchot nos está conduciendo a un lugar complejo donde la libertad se encuentra en la mayor encrucijada y quizá expuesta al mayor desafío: «“Yo” no soy libre para con el prójimo (*autrui*) si siempre soy libre de declinar la exigencia que me deporta de mí mismo y en último término me excluye de mí.»³ La única libertad posible o, en todo caso, la mayor libertad permitida es aquella por la cual me veo desobligado de la Ley cuando me remito a un lugar previo tanto a la ley como a la libertad. Pero ¿cómo es esto posible? El giro que propone Blanchot por medio de esta lógica “no soy libre si soy libre” es radical. Sólo somos libres, libres en lo que habría de anterior a la libertad hasta abrir algo así como la espontaneidad, cuando atendemos a la obligación o

¹ *Ibid.*, p. 41.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, *op.cit.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 76.

a la exigencia, desatendiendo o suspendiendo toda ley y desatendiéndonos a nosotros mismos: «Obligación que no es un compromiso en nombre de la Ley, sino algo anterior al ser y a la libertad, cuando ésta se confunde con la espontaneidad»¹.

Blanchot pregunta a continuación: ¿no es éste el mismo movimiento que el de la pasión? En la pasión, a nuestro pesar, sin poder evitarlo y sin saber por qué, nos vemos arrastrados hacia lo que nos fascina, olvidando todo lo demás, olvidándonos incluso de nosotros mismos hasta el punto en que ya no hay ni límite ni ley que se interponga. «Ese salto que se afirma mediante el amor evoca el “salto mortal” que según Kierkegaard es necesario dar para elevarse hasta el estadio ético y sobre todo religioso. Salto mortal que tomó la forma en esta pregunta: “¿Tiene el hombre el derecho de hacerse matar en nombre de la verdad?” ¿En nombre de la verdad? Eso causa problemas: ¿y por el prójimo (*autrui*), para asistir al prójimo (*autrui*)?»² La respuesta a esto la encontramos en la afirmación de Fedro cuando alega que los únicos que consienten en ello son lo que se aman, puesto que el amor es “más fuerte que la muerte”. Es en ese momento cuando recuerda el ejemplo de Alceste quien, para salvar a su amante, se entrega a la muerte a cambio de la vida del amado. Ésta es, dice Blanchot, la verdadera “sustitución”, el “uno por el otro”. La muerte deja de tener poder sobre el amor pues éste es capaz de superar este umbral de la muerte, «no para glorificar la muerte glorificando el amor, sino acaso al revés, para darle a la vida una trascendencia sin gloria que la ponga, sin término, al servicio del otro»³. No hay pues movimiento que olvide en tal grado la ley como lo hace el amor, poniéndose al servicio del otro, ignorando hasta la muerte. En realidad la ley y la muerte juegan un mismo papel, desafiar la ley es desafiar la muerte, la muerte como ley y la ley que sanciona con la muerte.

« La ley se revela como lo que es: no tanto el mandamiento que se sanciona con la muerte cuanto la muerte misma con cara de ley, esa muerte de la que el deseo (con cara de ley) no sólo se aparta sino que se fija como última meta, deseando incluso morir, a fin de que la muerte, aunque sea como muerte del deseo, sea aún una muerte deseada, aquella que sustenta el deseo, al igual que el deseo paraliza la muerte. La ley mata. La muerte siempre es el horizonte

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 77.

de la ley: si haces esto, morirás. La ley mata a aquel que no la observa, y observar es ya, asimismo, morir; morir a todas las posibilidades. Sin embargo, como la observancia –si la ley es Ley- es imposible y, en todo caso, siempre incierta, siempre incompleta, la muerte sigue siendo el único plazo del que sólo el amor de la muerte puede apartar, pues quien ama la muerte vuelva vana la ley tornándola amable. Éste sería el rodeo de la gracia.»¹

La gracia es entonces ese movimiento despreocupado que no se dirige a la obtención de una finalidad, que suspende la muerte en lo que en ésta habría de pesar siendo, por el contrario, don, «el don que ni pesa ni se pesa, don de la ligereza, don siempre lleno»². La asistencia a *autrui* es entonces primera en el caso del amor, en una anterioridad que revertiría todo principio de jerarquía y ordenamiento, atravesando el límite que la muerte representa, pero, al mismo tiempo, conteniéndola. La muerte es así sustitución mortal, es la muerte como morir por el abandono de sí, la separación que descubre al «otro en *lugar* de mí». Un abandono que habría que distinguir del ideal de la unión romántica en la muerte por la que se procura un encuentro en otra vida, porque recordemos, como afirmaba Blanchot a propósito de *Acéphale*, «la sustitución mortal es lo que reemplaza a la comunión»³.

«El amor que no suprime la muerte, sino que pasa el límite que ésta representa y, así, le quita poder respecto a la asistencia del prójimo (*autrui*)»⁴, es el movimiento al que Blanchot parece conceder un estatuto propio donde esta asistencia es sin límite, llegando incluso hasta las formas más extremas, hasta la destrucción, en una asistencia a *autrui* que ni la muerte puede negarle. «No digo que, por esto, ética y pasión se hallen confundidas. A la pasión le queda, en propiedad y a cuenta, que su movimiento, poco resistible, no estorba la espontaneidad, ni el *conatus*, sino que es el sobrepujamiento, que puede llegar hasta la destrucción.»⁵ Amar, afirma Blanchot, «es tener ojos sólo para el otro», olvidando todo el resto, siendo el mundo sólo del otro o para el otro. No conoce límites porque no conoce ley. Por eso los amantes rompen con el mundo y portan «la amenaza de la aniquilación universal».

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., pp. 54-55.

² *Ibid.*, p. 55.

³ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*

«La comunidad de los amantes, quiéranlos ellos o no, disfrútenla o no, ya estén ligados por el azar, “el amor loco” o la pasión de la muerte (Kleist), tiene como fin esencial la destrucción de la sociedad. Allí donde se forma una comunidad episódica entre dos seres que están hechos, o que no lo están, el uno para el otro, se constituye una máquina de guerra o, mejor dicho, una posibilidad de desastre que lleva en sí, aunque fuese en una dosis infinitesimal, la amenaza de la aniquilación universal.»¹

«El amor es más fuerte que la muerte» y «el amor no ha conocido ley jamás» son las dos afirmaciones por las que Blanchot nos está guiando desde la irrupción del desconocido, pues la pasión siempre viene de lo desconocido fascinante, hasta la ruptura con el mundo. Este movimiento sin fin responde a un movimiento por el cual unos seres se dirigen a otros, al margen de la ley, de toda sociedad constituida, respondiendo a la llamada del otro por una responsabilidad bajo la forma del deseo. Este deseo liberado que remite a una anterioridad a la libertad Blanchot lo va a trasladar al espacio de la comunidad. Si en la relación entre los amantes, en la comunidad que ellos forman, «no hay ni relación compartida ni amantes seguros», esta misma paradoja describe aquello que se quiere «designar con el nombre de *comunidad*».

La comunidad tradicional, «impuesta sin que decida sobre ella nuestra libertad: es la socialidad de hecho, o incluso la glorificación de la tierra, de la sangre, hasta de la raza»², tiende a oponerse a la comunidad electiva. Esta última es aquella que es libremente constituida sobre la base de una decisión tomada por cada uno de sus miembros sin la cual no sería posible. Pero ¿sobre qué se sustenta esta libertad? ¿es libre esa elección? O, por lo menos, ¿basta esta libertad para expresarla, para afirmar el compartimiento que es la verdad de esta comunidad?»³ En definitiva, ¿por qué unos seres tienden a juntarse con otros cuando la noción de libertad parece insuficiente después de haber visto que sólo se es libre si no se es? ¿Cuál es el movimiento anterior (si se pudiera decir, en sentido ontológico) al contrato social por el cual unos seres se dirigen a otros reuniéndose a través de la separación y que lo suspende cada vez que se moviliza? Blanchot recurre de nuevo a Bataille:

¹ *Ibid.*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*

«Georges Bataille escribió: “Si este mundo no estuviera recorrido sin cesar por los movimientos convulsivos de seres que se buscan unos a otros..., tendría la apariencia de una irrisión ofrecida a los que él hace nacer.” Pero, ¿en qué consisten esos movimientos “convulsivos” que están llamados a darle valor al mundo? ¿Se trata del amor (feliz o infeliz) que forma una sociedad en la sociedad y recibe de ésta su derecho a ser reconocido como sociedad legal o conyugal? ¿O bien se trata de un movimiento que no soporta ningún nombre – ni amor ni deseo –, sino que atrae a los seres para arrojarlos los unos a los otros (de dos en dos o más colectivamente), según su cuerpo o según su corazón y su pensamiento, arrancándolos de la sociedad ordinaria?»¹

Si afirmamos la primera posibilidad, la del amor conyugal, a partir de la cual la sociedad, esa primera sociedad conyugal, se convertiría en sociedad participando de la colectividad y del compromiso que ésta le impone y que consiste en la duración, entonces esa comunidad de amantes a la vez que se constituiría se vería obligada a renunciar a lo que sería su característica propia: «el secreto detrás del cual se esconden “execrables excesos”» ¿En qué consistirá ese secreto? Seguramente en una interioridad expuesta que no consiste más que en la simple exposición del uno al otro, sin finalidad, sin constituir nada más que esa unión temporal que los une sin reunirlos y que debe acabar con todo mundo, con toda forma arraigada, con todo contrato mostrando lo que debe haber de excesivo en el contrato. Es por ello que la forma de la sociedad conyugal les hace prescindir precisamente de su esencia, esencia efímera, inaprensible y potencialmente aniquiladora. Por esto parece que su lugar es aquel que se indica en la segunda opción, donde estos amantes se mantendrán siempre al margen de la sociedad, así «la comunidad de los amantes no se preocupa por las formas de la tradición, ni por ningún beneplácito social, aunque fuere el más permisivo»². Esta comunidad no podría asimilarse dentro de ninguna sociedad aunque no es esta marginalidad respecto a la sociedad lo que hace que «se rompa con el mundo o con cualquier mundo». Es porque, expuestos, exponen lo que hay de inasible, «lo absoluto que rechaza cualquier asimilación» y lo que en lo inasible hay de excesivo y llama al abandono. Abandono por el cual se abandona toda forma estable, arraigable o memorable. En definitiva, lo que no puede constituir nunca una comunidad y que no obstante constituye esta singularidad,

¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

² *Ibid.*, p. 81.

esta ausencia de comunidad que se sostiene únicamente en la forma más extrema de sociedad, la comunidad de ausencia que rompe con toda ley suspendiéndola y dejándola sin poder frente a aquellos que se entregan a la llamada de lo imposible. De este modo se mantiene ajena a la tradición, no funda nada aunque rompe con todas las formas por las cuales se constituye la sociedad porque su lugar, de alguna manera *sagrado*, no señala el lugar sino el no-lugar, lo efímero. Recordando de nuevo a Bataille y la novela que Blanchot describe como el relato «más hermoso y quizá más tierno»¹ de nuestro tiempo, *Madame Edwarda* simboliza ese encuentro fugaz y “sagrado”.

«Porque Madame Edwarda sea una chica que se exhiba de una manera en suma banal, exhibiendo su sexo como la parte más sagrada de su ser, no es así como rompe con nuestro mundo o con cualquier mundo, es más bien porque esta exhibición la sustrae entregándola a una singularidad inasible (no se la puede ya asir, por hablar con propiedad) y porque de ese modo, con la complicidad del hombre que la ama momentáneamente con una pasión infinita, *se abandona* –en eso simboliza el sacrificio- al primero que llega (el chófer), que no sabe, que no sabrá nunca que está en relación con lo más divino que hay o con lo absoluto que rechaza cualquier asimilación.»²

Cabría preguntarse entonces, después de este desarrollo, porqué Blanchot une la responsabilidad y la pasión (aún señalando sus diferencias). Preguntarse sobre qué hay en común entre la ética y la noción de sacrificio o don, o bien, cómo es posible unir a dos autores tan dispares como Lévinas y Bataille. A partir del encuentro con una alteridad que altera tanto el orden de la representación como la homogeneidad de un intercambio es como podemos pensar la relación entre Lévinas y Bataille: «Aquello que hay en común o próximo entre Bataille y Lévinas, es el don como exigencia ineludible (infinita) del otro y de *autrui* llegando hasta la pérdida imposible: don de la interioridad.»³ Manteniendo una aproximación diferente a la noción del don, ambos se sitúan ante esta cuestión retirándola de la primacía del yo y cuestionando de este modo el don como referencia a una presencia donde reinaría la preeminencia de lo Mismo en cuanto presencia homogeneizadora. Si esta relación, la de la pasión y la de la

¹ Blanchot, M., *El libro por venir*, op. cit., p. 225.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., pp. 81-82.

³ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 170.

responsabilidad, escapa a la legalidad y, por tanto, debemos pensarla como anterior a toda ontología, es porque también escapa al ser, es decir, al ser como presencia y como centro a partir del cual todo lo otro se convierte en lo Mismo¹. Por lo tanto, lo que en primer lugar debemos destacar de las referencias a Bataille y a Lévinas es que estos pensadores están concediendo a la figura de lo otro o del otro un estatuto que nunca podría decirse que, como tal, es primero, puesto que rompe con la ordenación de lo “uno” respecto a lo “otro” realizando un desplazamiento de la ley que determina la jerarquía de la localización. Sin embargo, describen algo previo a la Ley y a la organización del estar en común a través de la noción de don como don de la interioridad ante el encuentro con el desconocido que abre el espacio donde lo infinito se *da* sin entrar en el juego del intercambio ni de la negación.

2. 5. El cumplimiento del amor.

Como hemos visto a través de este recorrido por “la comunidad de los amantes”, Blanchot nos está llevando por el camino del amor - el amor pasional, el amor

¹ Casi todas las filosofías, afirma Blanchot, realizan este mismo proceso: otorgan a lo Otro un lugar subordinado respecto al yo o respeto a la presencia: «Para Heidegger el estar-con no se considera sino en relación con el Ser y porque lleva consigo, a su modo, la pregunta del Ser. Para Husserl, si no me equivoco, sólo la esfera del *ego* es original, la del prójimo (*autrui*) no para mí más que “apresentada”. De una manera general, casi todas las filosofías occidentales son filosofías de lo Mismo, y cuando se preocupan por el Otro, lo hacen todavía por otro yo mismo.» (Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 66.)

Si es cierto que Blanchot critica la ontología heideggeriana como aquella que reduce “lo Otro a lo Mismo”, la crítica es también una crítica a la forma en que se ha leído a Heidegger remitiendo el Ser al ente en relación al don: la expresión “*Es gibt*” no permite ningún sujeto explícito, si bien aún remite a una presencia: «No hay que limitarse a las interpretaciones demasiado fáciles de aquello que se entiende (y traduce) en Heidegger: “la historia del ser es comprendida como la historia de las *donaciones* en las cuales el advenimiento [*l'avènement*] (*Ereignis*) se mantiene en retirada”; de ahí la cuestión simplista: “¿la entrada en el *advenimiento* [*l'avènement*] significaría el fin de la historia del ser? La palabra “donación” es *dada* por la fórmula alemana del “hay” [*il y a*]: *Es gibt*: eso da, eso, el “él”, siendo “sujeto” del *Ereignis*, el advenimiento de lo más propio. Si nos contentamos con decir: el ser se da mientras que el tiempo se retira, no decimos nada porque entendemos “ser” a la manera del “ente” que da, se da y favorece. Sin embargo, Heidegger dice firmemente: “Presencia (ser) pertenece al claro - clareamiento - del retirarse (tiempo). Claro - clareamiento - del retirarse (tiempo) trae consigo la presencia (*ser*).” Sin concluir nada, recibimos de ahí la donación siempre en relación con la *presencia* (el ser). “Adviene el advenimiento” (presencia de toda presencia) así como “habla el habla”, es don de habla pronunciando la riqueza múltiple de lo *Mismo* que nunca es lo idéntico.

Aquello que hay en común o próximo entre Bataille y Lévinas, es el don como exigencia ineludible (infinita) del otro y de *autrui* llegando hasta la pérdida imposible: don de la interioridad. Por lo que se separarían, en Heidegger, de la retención de lo Mismo y la experiencia de la presencia, sin que de todas formas el “se da” o el “él da” pueda, a pesar de las precisiones que hacen intervenir “el advenimiento”, aceptar ningún sujeto explícito. ¿Quién da? ¿Qué es lo que se da? Preguntas sin conveniencia que resuenan en el lenguaje sin recibir más respuesta que el lenguaje mismo, el don del lenguaje.» (Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., pp.169-170.)

impedido, poco importa cuando en realidad ambos exigen el mismo movimiento- a una relación “original”, «anterior al ser y a la libertad». No es libre aquel que puede rechazar la exigencia que le hace renunciar a sí mismo pues no se trata de «el acto gratuito de un sujeto libre sino de un desinterés sufrido en el que, más allá de toda actividad y pasividad, la responsabilidad paciente llega hasta la “sustitución”, el “uno por el otro” en el cual el infinito se da sin poder intercambiarse»¹. Así, excluyéndose de sí, poniéndose al servicio del otro, llegamos a esta relación donde los seres se ven arrastrados hasta la muerte, hasta la sustitución mortal, por el abandono al que induce la presencia del desconocido. La comunidad formada por los amantes de este relato se presenta como el caso más extremo de desigualdad, pero en una disimetría que no obstante reproduce el movimiento del amor. En esta relación, la imposibilidad de amar es igual al movimiento por el cual los amantes se entregan los unos a los otros, exponiéndose uno en el lugar del otro, no para ensalzar el amor sino la muerte como abandono, poniéndose así al servicio del otro, ya sea por la pasión y el movimiento de la gracia o por una muerte previamente sufrida como imposibilidad de amar.

Cuando ella le abandona, cuando una noche ya no está, él trata de buscarla sabiendo, no obstante, que no podría reconocerla a la luz del día, como cuando ella estaba presente y tampoco podía alcanzar a verla en la inaccesibilidad de su evidencia. Pronto, renuncia a buscarla. «Con todo - últimas palabras del relato - así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera»². Lo cual no indica el fracaso de amor sino el cumplimiento del amor que sólo puede llegar a partir de la pérdida de lo que nunca se tuvo, pues el amor nunca se puede poseer y nunca es seguro e implica la relación infinita por medio de la inaccesibilidad, preservando y perseverando siempre en la distancia y gracias a ella.

El amor por lo tanto sólo llega a realizarse no realizándose. ¿Podremos decir, entonces, que los amantes del relato «forman, pese a todo, algo así como una *comunidad*»? Precisamente por ello forman una comunidad.

«Son uno al lado del otro, y esta contigüidad que pasa por todas las formas de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo “fusional o comunional”. Comunidad de una prisión, organizada por uno, consentida por otro, donde lo que está en juego es efectivamente la tentativa de

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., 1980, p. 169.

² Duras, M., *La enfermedad de la muerte*, op.cit., p. 50.

amar – pero para Nada, tentativa que no tiene finalmente otro objeto que esa nada que los anima sin saberlo ellos y que no los expone a nada distinto que a tocarse vanamente. Ni gozo, ni odio, un goce solitario, lágrimas solitarias, la presión de un Superego implacable, y finalmente una sola soberanía, la de la muerte que merodea, que se deja evocar y no compartir, la muerte de la que no se muere, la muerte sin poder, sin efecto, sin obra que, en la irrisión que ofrece, conserva la atracción de la “vida inexpresable, la única en resumidas cuentas con la que aceptas unirte” (René Char)»¹.

Estos dos seres que aceptan a partir de un contrato unirse para llevar a cabo nada más que una tentativa de amar durante un tiempo indeterminado, lo único que en realidad acuerdan es exponerse, no parcialmente, sino completamente uno a otro. Ella expone su cuerpo, lo ofrece, dice Blanchot, «como fue ofrecido el cuerpo eucarístico por un don absoluto, inmemorial»². Pero este cuerpo que tiene “algo de sagrado”, es ofrecido en la misma medida en que es preservado, en la medida en que no puede ser, por ninguna forma concebible, profanado. Ella es lo desconocido afirmado, exhibido, desnudo, pero bajo la misma forma en que lo desconocido puede exhibirse, es decir, manteniéndose desconocido. Él, por medio de su impotencia, sabe preservarlo como tal, no alejándose, y esto es lo paradójico del relato, del amante guiado por el amor, sabiendo mantener el movimiento que somete a una relación infinita, conservando el exceso sin poder o querer trasformarlo en poder.

Cuando ella desaparece, él sabe que nunca volverá. En un bar cuenta la historia a sus amigos como si pudiera ser contada, como si hubiera algo que contar. Al darse cuenta de que no puede, renuncia a ello o renuncia a hacerlo con seriedad. Entonces «la cuenta riéndose como si fuera imposible que hubiera ocurrido o como si fuera posible que usted la hubiera inventado.»³ Ella le ha descubierto algo que difícilmente se podría denominar placer, ni el propio “Director de escena” puede pronunciarse al respecto: «Acaso toma usted en ella un placer que es desconocido para usted mismo, no lo sé». También ella le descubre la soledad. Cuando le pregunta si su cuerpo le resulta útil para estar menos solo, no sabiendo qué contestar, puesto que parece que hasta ese momento no se había percatado de que las relaciones que mantenía con sus compañeros, mediadas

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., pp. 84-85.

² *Ibid.*, p. 93.

³ Duras, M., *La enfermedad de la muerte*, op.cit., p. 48.

por las convenciones sociales, eran relaciones de soledad, comprende que confunde creer estar solo y estarlo realmente. Esta confusión se disipa cuando descubre la soledad. Cuando ella se va, en el vacío que deja su ausencia que se suma a su ausencia, le deja sin nada más que esta ausencia inaprensible. Final incierto que corresponde al carácter de la comunidad: «cuando esta comunidad se disuelve, dando la impresión de no haber sido nunca posible, ni siquiera habiendo sido.»¹

Blanchot cierra este comentario describiendo tres finales posibles bajo la forma de la alternativa marcada por el “o bien”:

«O bien él no la ha sabido conservar y la comunidad termina de una manera tan aleatoria como comenzó; o bien ella ha hecho su obra y lo ha cambiado más radicalmente de lo que él cree, dejándole el recuerdo de un amor perdido, antes de que éste haya podido advenir. (Así pasó con los discípulos de Emaús: sólo se convencen de la presencia divina cuando los ha abandonado). O bien, y esto es lo inconfesable, al unirse por su voluntad a ella, él también le ha dado esa muerte que ella esperaba, de la cual hasta ese momento él no era capaz, y que remata así su suerte terrestre – muerte real, muerte imaginaria, no importa. Ella consagra, de una manera evasiva, *el final siempre incierto* que está inscrito en el destino de la comunidad.»²

Lo inconfesable es precisamente el olvido como exigencia de amar, la renuncia a la “exigencia comunitaria”, el abandono como única ley del amor que olvida toda finalidad, que la sentencia a la ausencia, no a un porvenir, sino a una muerte siempre desbordada como abandono de una vida que no ha sido nunca presente. He aquí entonces lo inconfesable, el abandono donde se consume consumiéndose el verdadero amor como sustitución mortal, uno en lugar del otro, bajo el modo de la pérdida sin remisión que olvida a qué se había abandonado porque es sin objeto y sin razón. Ya que «la única ley del abandono, como la del amor, es la de ser sin remisión e inapelable (J.-L. Nancy)»³. ¿Qué es lo que habría que confesar? ¿Qué quedaría por decir de lo que obra si no hay más posibilidad que escuchar el habla siempre por venir, nunca presente, de lo que llama al abandono de la obra? Es de aquí precisamente de donde procede el

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 90.

² *Ibid.*, pp. 93-94.

³ *Ibid.*, p. 53 (cita de Blanchot).

désœuvrement, de un abandono sin gloria, sin libertad, sin consuelo, «con la que ninguna otra desaparición podría igualarse, con la excepción acaso de la que se inscribe en la escritura, cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*»¹. Él renuncia a buscarla, renuncia a hacer obra al no tratar de conducirla a la luz y en ese sentido le da muerte, la muerte como prueba de la pasión. Si esta renuncia se confesara, si fuera confesable, no sería sino para traerla otra vez a la vida, para sacarla del sueño, de su forma cerrada, para conocerla cuando finalmente ésta sólo puede poseerse una vez que se haya aceptado no hacerlo y perderla para siempre. Sólo si desde siempre ha sido perdida.

2. 6. Las comunidades efímeras.

Inmediatamente después del breve prólogo donde Blanchot indicaba que iba a introducir el comentario sobre el relato de Marguerite Duras, antes del comentario sobre la comunidad de los amantes, encontramos dos capítulos que evocan el “acontecimiento” de Mayo del 68 y la manifestación por los asesinados en Charonne.

Mayo del 68 es descrito por Blanchot con una fuerza que rebasa la simple descripción de sus rasgos o que se dirige precisamente a describir lo que no podría ser descrito: el movimiento que surge de golpe, sin proyecto, sin la necesidad de un acuerdo. Se podría decir, como oposición al poder, como manifestación de una protesta, como reacción a la opresión, pero esto sería todavía insuficiente para mostrar su origen, pues en este caso sólo se estaría atendiendo a lo que niega y lo que se niega es entregado al poder. Su origen es incierto, es explosivo, indeterminado, ante el cual no se debe tratar tanto de restringirlo para conocerlo como de discernir la potencia de la abrupta “presencia del pueblo” rechazando “instintivamente” cualquier asunción del poder. Su surgimiento es por lo tanto sorpresivo, «lo repentino de un encuentro feliz», que trastoca y depone las formas sociales, habituales y esperadas, para abrir paso a «la comunicación explosiva, la apertura que le permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primero que pasa, como un ser ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido.»².

¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

² *Ibid.*, p. 54.

Es un movimiento “fraternal”, pero el de una fraternidad llevada al extremo, rompiendo con toda la tradición que arrastra este concepto como lo muestra Derrida en *Políticas de la amistad*. No reconoce al enemigo, no se basa ni en la exclusión ni en la filiación. El número de los componentes de este movimiento era incuantificable, «la integridad que superaba todo conjunto, imponiéndose tranquilamente más allá de sí misma»¹. Ni excluyente ni cuantificable. Simplemente anónima, universal y necesariamente plural: «Al contrario que en las “revoluciones tradicionales” no se trataba de tomar el poder para reemplazarlo por otro [...], ni tampoco de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de ser-juntos que devolviera a todos el derecho a la *igualdad* en la *fraternidad* merced a la *libertad* del habla que sublevaba a cada uno.»² (La cursiva es nuestra) Todos tenían algo que decir y esta manifestación era más importante que lo que manifestaba, «el Decir tenía preferencia sobre lo dicho. La poesía era cotidiana.»³ Pero esta poesía no pretendía fijarse, perseverar, se escribía anónimamente, sobre los muros o en panfletos que volaban sin dejar un rastro.

Blanchot describe, de este modo, una forma de “sociedad incomparable” y desde luego, podemos añadir, inoperante, que no pretendía reunir, que se negaba (sin negar, que se le negaba al poder) a asumir una forma determinada, que no procuraba actuar en nombre de nada, que no firmaba, que no se databa sino en falso pues simplemente estaba ahí, y luego ya no estaba. Ninguna estructura podía estabilizar el ejercicio de una soberanía anónima y universal cuyo único manifiesto era la “declaración de impotencia”, su presencia inocente. Ésta era su mayor fuerza, ante la cual, los hombres que detentaban el poder, al no ser capaces de circunscribirla, veían cómo su poder era contestado sin ser reconocido: «al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a reinventarlo con una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que ella la recusa al mantenerse como su fundamento.»⁴ En este sentido, Mayo del 68 fue, afirma Blanchot, el momento donde «invertida la autoridad o más bien descuidada, se reclamaba una manera nunca vivida de

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 55. Lo que posibilita la igualdad en la fraternidad es la libertad de habla. ¿Derrida no ponía en cambio la fraternidad como lo que se situaba entre la igualdad y la libertad, en esa dificultad para conjugarlas?

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

comunismo¹ que ninguna ideología estaba en condiciones de recuperar o de reivindicar.»²

La manifestación en torno al cortejo por los que fueron asesinados en Charonne era la “potencia suprema” porque contenía “su virtual y absoluta impotencia”. Los que estaban ahí estaban como la prolongación de los que ya no estaban, no encarnando su ausencia para hacerla presente sino, por el contrario, entregándose a la ausencia, abandonándose y cediendo en ese abandono el lugar al otro como “el infinito que respondía a la llamada de lo finito”.

«Creo que hubo entonces una forma de comunidad, diferente de aquella cuyo carácter hemos tratado de definir, uno de esos momentos en los que comunismo y comunidad se juntan y aceptan ignorar que se han realizado perdiéndose de inmediato. No hay que durar, no hay que formar parte de ninguna duración, cualquiera que sea. Eso se entendió en ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Nos separamos por la misma necesidad que había juntado a lo innumerable. Nos separamos instantáneamente, sin que quedara ningún resto, sin que se formaran esas secuelas nostálgicas por las que se altera la manifestación verdadera pretendiendo perseverar en grupos de combate. El pueblo no es así. Está ahí, ya no está ahí; ignora las estructuras que podría estabilizarlo. Presencia y ausencia, si no confundidas, por lo menos se intercambiaban virtualmente.»³

Comunidad que se realiza olvidando inmediatamente su realización: aquí sitúa Blanchot la conclusión de la comunidad de los amantes y de toda comunidad, comunidades que no están llamadas a subsistir pues no podrían tomar ninguna forma. Sin porvenir y sin presente, «en suspenso como para abrir el tiempo a un más allá de sus determinaciones usuales.»⁴ Precisamente todos estos rasgos no pueden más que

¹ ¿Por qué después de haber criticado la noción de comunismo Blanchot la retoma no como lo que se da como proyecto de esencia de una comunidad sino en lo que está llamado a desaparecer? Recordemos cómo Blanchot parece distinguir al menos dos vertientes en este término. Por un lado, aquella que remite a la esencia; por otro lado, «aquello que excluye (y se excluye) de toda comunidad ya constituida» (Blanchot, M., *Écrits politiques, op. cit.*, p. 160). El comunismo es, en este sentido, lo que deshereda a la sociedad dejándola sin premisas. Por ello, implica el desastre: un cambio de astro, un cambio de orientación o quizá la desorientación de lo que carece de horizonte.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

conducir al desastre, al fin de la comunidad, no a su fracaso como no lo fue *Acéphale* y como no lo era en *La enfermedad de la muerte*, sino al desenlace que no desenlaza en nada, no obra nada, y al final siempre conduce a la misma pregunta «desde el momento en que el acontecimiento ha tenido lugar. ¿El acontecimiento? ¿Es que eso había tenido lugar?»¹. Exactamente, esto es lo inconfesable.

«Escribir *sobre*, esto es, de todas las maneras, sin conveniencia. Pero escribir sobre el acontecimiento que está precisamente destinado (entre otros) a no permitir que se escriba jamás *sobre* – epitafio, comentario, análisis, panegírico, condena-, es por adelantado falsearlo y siempre faltarle. Nosotros no escribiremos entonces nunca sobre aquello que ha tenido lugar, no teniéndolo en Mayo: no por respeto, ni tampoco por la preocupación de restringirlo circunscribiéndolo. Nosotros admitimos que este rechazo es uno de los puntos donde la escritura y la decisión de una ruptura se juntan: una y otra siempre inminentes y siempre imprevisibles.»²

Es la interrupción de la historia, la ruptura del tiempo ordinario, sin presente pero también sin futuro, la ausencia de tiempo donde un número no cifrable de individuos (dos o más) se juntan para celebrar, no su unión, sino precisamente su abandono, la renuncia a hacer obra, la renuncia a trabajar en la afirmación del cumplimiento dialéctico, a convertir la negación en posibilidad, la muerte en poder. Este encuentro que supone la “disolución del hecho social” nos conduce al mismo lugar que ocupaba la comunidad de los amantes: el lugar como no-lugar inaprensible para las formas sociales. Cuando el acontecimiento que no ha tenido lugar, habiéndolo tenido, quiere ser llevado a la luz, quiere ser confesado, el resultado de esta confesión no sólo será parcial, sino que se mantendrá secreto, inconfesable.

¹ *Ibid.*, p. 56.

² Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 157.

III. EL PELIGRO DE LO INCONFESABLE.

3. 1. El lugar de los amantes.

A pesar de lo que podría parecer, Blanchot no ha desatendido el texto de Nancy en esta segunda parte de *La comunidad inconfesable*. Nancy describe, en las últimas páginas de «La comunidad inoperante», la comunidad de los amantes de Bataille como una de las últimas formas por las que éste habría tratado de dar cuenta de una comunidad “privada”, al margen de la sociedad, que mostraba toda la “verdad” de la comunidad, síntoma de la nostalgia de la comunidad perdida que habíamos comentado en la primera parte a propósito de *Acéphale*. Esta comunidad de los amantes debía representar la comunidad por cuanto en ella el amor la hacía exponerse por completo, haciendo así accesible su esencia aunque ésta consistiera en ser lo imposible mismo. Oponiéndola a la forma del Estado y a su estructura de adquisición, la pasión o el amor de los amantes de Bataille da lugar a un tipo de sociedad “aparte” regida por el principio de *consumation* y gozo. Es respecto a esta distancia con la comunidad que Nancy encuentra una forma ligada a la fiesta, al gasto, al sacrificio y a la gloria, «como si los amantes preservaran este motivo, sabiéndolo *in extremis* del inmenso fracaso de lo político-religioso, y ofreciendo así el amor a guisa de refugio o de sustituto para la comunidad perdida»¹.

No se trata simplemente de que la comunidad de los amantes sea inaprensible para las formas del poder o para el Estado. Lo que Nancy critica es que esta comunidad se apoya aún en una forma de interioridad que se encuentra definida a través de los términos de desgarradura y de brecha, como si hubiese un corte que comunicase un adentro con un afuera. Por el contrario, Nancy afirmará que no hay desgarradura sino que lo que hay es reparto [*partage*] siempre inacabado de las singularidades a partir de su propio límite expuesto: «La obsesión de Bataille por la brecha, si bien indica en Bataille algo de la extremidad insostenible donde se realiza la comunicación, delata también una referencia involuntariamente metafísica a un orden de la intimidad y de la

¹ Nancy, J-L., *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 48.

inmanencia, y a un régimen de tránsito de un ser en otro, más que del paso de uno por el límite expuesto del otro.»¹

Nancy, que había buscado en Bataille la «posibilidad de acceder a una política inédita»², encuentra que, en los textos posteriores a la guerra y hasta el final de su obra, éste había relegado la posibilidad política *como tal*, lo que, por otra parte, le habría conducido a un «desparejamiento de la política y del ser-en-común»³, es decir, de la articulación social y del vínculo pasional, este último restringido a los amantes.

«Del mismo modo, entonces, que hacía de la “soberanía” un concepto no político sino ontológico y estético o ético (se diría hoy), del mismo modo Bataille llegaba a considerar el vínculo fuerte (pasional o sagrado, íntimo) de la comunidad reservado a lo que él llamaba “comunidad de los amantes”. Esto contrastaba con el vínculo social y era como su contraverdad. Eso que era de suponer que habría debido estructurar la sociedad – aunque fuere con una brecha transgresiva - quedaba dispuesto fuera de ella en ella, dentro de una intimidad para la cual la política era inaprensible.»⁴

De esta manera, Nancy interpreta que la comunidad de los amantes de Bataille constituye todavía una comunidad como asunción en una interioridad y, en definitiva, «como presencia a sí de una unidad realizada»⁵. Por una parte, separándose de la sociedad, la comunidad de los amantes configuraría la asunción de la comunión o del éxtasis privado, donde los amantes «presentan la figura de una comunión, o de un sujeto que, si no es sadiano, termina no obstante abismándose sólo en su éxtasis»⁶; mientras que, por otra parte, por ese gozo privado, inaccesible al Estado - ya que éste no puede dar “la totalidad del mundo” que sólo sería accesible por el amor - se afirma el fracaso de lo político, el fracaso de lo político en esa búsqueda que Bataille habría emprendido en pos de la comunidad perdida y que quedaría reservada a esa comunidad de intimidad: «A despecho de Bataille, y sin embargo con él, habría que intentar poder decir: el amor no expone toda la comunidad, no capta ni vuelve efectiva, llana y simplemente su esencia - aunque tal esencia fuera lo imposible mismo (modelo que todavía sería

¹ *Ibid.*, p. 41.

² Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op. cit., p. 102.

³ *Ibid.*, p. 103.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁶ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op.cit., p. 47.

cristiano y hegeliano, aunque privado de una asunción del amor en la objetividad del Estado) »¹. Esta comunidad de los amantes operaría así la separación entre lo privado y lo público, manteniéndose al margen de las relaciones sociales o colectivas. Lo que por el contrario Nancy quiere mostrar es que estos amantes no pueden constituir una sociedad aparte movida por una pasión como vínculo que los mantendría alejados, afirmando así una forma de comunión. Lo que los amantes exponen es que ellos están expuestos en la comunidad, siempre, entre ellos, fuera de ellos mismos. Como si se tratara del caso más extremo, la figura de los amantes da cuenta de la no comunión por cuanto ellos exponen la comunidad como inoperante, como reparto [*partage*] de su intimidad. No es que tengan un lugar en la comunidad o que la conformen, sino que ésta los atraviesa.

Bataille estaría todavía, afirma Nancy, bajo la obsesión o bajo la pasión, bajo la pasión por la pasión de los amantes y bajo la pasión de la comunión como pasión: «Sin duda, la soberanía de los amantes no es otra cosa que el éxtasis del instante, ella no *opera* una *unión*, ella es NADA- pero este nada mismo es también, en su “consumación”, una comunión. »² Esta cita se podría enfrentar a otra de Blanchot³ donde, con o sin Bataille pero para llegar en todo caso a él, “corrige” a Nancy. No se trata de la soberanía de los amantes, sino de la ruptura de su soberanía para exponerse hasta la muerte, la única soberana, la única que iguala – no en la igualdad de un “con” o “co-” , otro como yo o un yo con el otro, sino lo otro *en* el que el yo se abisma – la única que podría disolver este umbral entre lo público y lo privado, entre lo íntimo y lo social, para hacerlos compadecer ante ese límite que no limita nada, donde si hay consumación la habría consumiéndose hasta no dejar sino el “olvido” de una

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 49.

³ «[...] la *mentira* de esta unión que siempre se realiza no realizándose. ¿Forman, pese a todo, algo así como una *comunidad*? Más bien es por eso por lo que forman una comunidad. Son uno al lado del otro, y esta contigüidad que pasa por todas las formas de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo “fusional o comunional”. Comunidad de una prisión, organizada por uno, consentida por otro, donde lo que está en juego es efectivamente la tentativa de amar – pero para Nada, tentativa que no tiene finalmente otro objeto que esa nada que los anima sin saberlo ellos y que no los expone a nada distinto que a tocarse vanamente. Ni gozo, ni odio, un goce solitario, lágrimas solitarias, la presión de un Superego implacable, y finalmente una sola soberanía, la de la muerte que merodea, que se deja evocar y no compartir, la muerte de la que no se muere, la muerte sin poder, sin efecto, sin obra que, en la irrisión que ofrece, conserva la atracción de la “vida inexpresable, la única en resumidas cuentas con la que aceptas unirse” (René Char). ¿Cómo no buscar en ese espacio en que, durante un tiempo que va desde el crepúsculo a la aurora, dos seres no tienen más razones para existir que exponerse enteramente uno a otro, enteramente, íntegramente, absolutamente, con el fin de que comparezca, no ante sus ojos, sino ante los nuestros, su común soledad, sí, cómo no buscar ahí y cómo no encontrar ahí “la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad”?» (Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, *op.cit.*, pp. 84-85)

interioridad, siendo por esencia don de la interioridad, hasta confundirse con lo ilusorio, y expiándose sin dejar nada que confesar. Y, sin embargo, dice Blanchot, algo se realiza sin realizarse, como si así contestase a la afirmación de Nancy de que ese NADA de los amantes, sin constituir una unión, es aún una forma de comunión.

Volviendo a Nancy, lo que éste propone pensar es otra articulación entre la comunidad y el amor o, precisamente, *la* articulación entre ambos no excluyente - aquella que no encuentra en Bataille-, donde el amor expondría la irrealización, incesante, de la comunidad. Lo que el amor de los amantes representa respecto a la sociedad no sería tanto una separación como “la comparecencia”, “el tránsito” y “el reparto [*partage*]”. El tocar, el tocarse, es la forma y no sólo la metáfora de este límite. Los amantes se tocan, al tocarse tocan el límite, pero difiriéndolo. «Al tocar el límite – que es el mismo tocar-, los amantes sin embargo lo difieren: a menos que haya suicidio común, viejo mito y viejo deseo que deroga el límite y el tocar a la vez»¹.

«Los amantes gozan zozobrando en el instante de la intimidad, mas porque tal naufragio es también su reparto, porque no es ni la muerte ni la comunión –, eso mismo es a su vez una singularidad que se expone afuera. Al punto, los amantes son repartidos, sus seres singulares – que no producen identidad, ni individuo, que no operan nada – se reparten, y la singularidad de su amor se expone a la comunidad.»²

Esta exposición, afirma Nancy, se *inscribe* - al contrario que el habla de los amantes de Bataille que busca la duración para su gozo, pero que se les hurta -, inscribiendo «la duración colectiva y social en el instante de la comunicación, en el reparto»³. Es a través de la inscripción cómo el amor de los amantes se expone a la comunidad y cómo Nancy explica la articulación entre los amantes y la comunidad. Se inscribe o comparece en la escritura pero como *désœuvrement*. Se inscribe entonces como la inoperancia de la obra, lo que la hace diferir de la comunión y de la fusión o de la obra total. Es así como se ofrece la “comunicación” inoperante. El gozo de los amantes pasa por la inscripción de su finitud por lo que se abre a la comunicación,

¹ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op.cit., p. 50.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

expuestos como están ante la sociedad, que se reparte en la escritura, es decir, en la impotencia o la *desobra* de las obras.

«Los amantes exponen por excelencia la inoperancia de la comunidad. La inoperancia es la faz común y la intimidad. Pero la exponen a la comunidad, que ya reparte la intimidad de estos seres. Están para la comunidad sobre su límite, están afuera y adentro; en el límite, no poseen sentido sin la comunidad y sin la comunicación de la escritura: allí es donde adoptan su sentido insensato. Recíprocamente, en su amor mismo, es la comunidad quien les presenta sus singularidades, sus nacimientos y sus muertes. Su nacimiento y su muerte escapándose de ellos, aunque su gozo pueda tocarlos en el instante. [...]

Está la comunidad, su reparto, y la exposición de este límite. La comunidad no está más allá de los amantes, no cierra un círculo más amplio que los encierre: los atraviesa, con un trazo de “escritura”, donde la obra literaria se mezcla con el más simple intercambio público de la palabra. Sin tal trazo que atravesase el beso, que lo reparta, el beso mismo está tan desesperado como la comunidad derogada.»¹

La escritura es entonces la forma en que se inscribe y comunica el reparto [*partage*] de las singularidades en la comunidad, como es llevado al espacio público, como la intimidad se expone exponiendo la inoperancia y la irrealización de la comunidad, tocándose, tocando el límite que difiere, difiriendo la comunión, la fusión, a la vista de todos. Y añadimos, a la vista de todos, expuesto completamente en su inoperancia.

Sin embargo, lo que Nancy parece encontrar como desarticulado del espacio de lo común, este espacio de los amantes de Bataille, Blanchot muestra que participa del espacio comunitario dando a entender que Bataille no lo pensó ni al margen de la comunidad ni como una comunidad de comunión. Quizá, uno de los problemas que Nancy encuentra es que ésta es una comunidad restringida, ajustada a una finalidad, quizá improductiva, pero que en definitiva la reducía a su propia identidad y la volvía inaccesible para quien no formara parte de ella. Se llegaba así a una supresión de una instancia colectiva donde lo político no tendría cabida puesto que estos seres se

¹ *Ibid.*, p. 51.

autorregularían en vistas a ese movimiento pasional que los trascendía. Sin embargo, cuando Bataille y Blanchot sitúan esta comunidad de los amantes al margen de lo político, entendemos que lo separan del ámbito de lo político como un orden de los fines, de la distribución y de la localización de las identidades. En *La verdad de la democracia* y en las entrevistas que se han recopilado en la traducción de este libro, Nancy solicita una separación o una desconexión entre lo político y lo comunitario que en apariencia podría contrastar con el reproche que Nancy dirige a Bataille: el haber conducido a un «desparejamiento de la política y del ser-en-común»¹. En *La verdad de la democracia*, en la entrevista «“Con” Jean-luc Nancy», se afirma que hay «una necesidad de recuperar una desconexión entre lo político y tal vez no lo religioso, sino lo comunitario como tal. Desconectar lo político y lo comunitario.»² O, más adelante, «la política no tiene que surgir directamente de la ontología»³, entendiendo por ontología lo que forma parte del ámbito del ser-con. En términos muy generales, lo que propone Nancy y lo que sobre todo propone pensar, es en la política como aquello que

«debe hacer posible la existencia de esta parte [lo no intercambiable, lo que está al margen de todo valor medible]; su tarea consiste en mantener su apertura, asegurar sus condiciones de acceso, pero no adopta su tenor. El elemento en el cual lo incalculable puede compartirse lleva por nombre arte o amor, amistad o pensamiento, saber o emoción, pero no política; no, en todo caso, política democrática. Esta se abstiene de aspirar a ese reparto, pero garantiza su ejercicio.»⁴

Lo que Nancy interpreta respecto a la comunidad de los amantes de Bataille es que ésta enuncia una imposibilidad para el Estado de dar una “totalidad del mundo” que sólo sería accesible por el amor. Ante esto, Nancy propone no un acceso como tal a esta forma de totalidad, sino pensar en el amor como aquello que no «realiza la comunidad», ni como aquello que la pondría en obra. Lo que el amor expone es «la irrealización incesante de la comunidad»⁵.

¹ Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op. cit., p. 103.

² Nancy, J.-L., *La verdad de la democracia*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 101.

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 49.

La democracia (que no es “ante todo” una forma política, aunque tome su nombre) entraría así dentro de un cierto orden ético por cuanto sería una exigencia que se desprende del ser-en-común. Sin embargo, la democracia, para ser democracia y no otra cosa – la figura del fascismo está acechando –, no debe adoptar la forma de lo comunitario, no debe cargarse de afecto, y aquí, quizá, se encuentra no sólo la crítica que Nancy dirige a Bataille, sino la que también dirigirá a Blanchot. Porque ahí donde Nancy critica la separación de Bataille entre el orden de lo común y lo político-democrático al ser uno para el otro inaprensibles, de cierto modo se está afirmando una política indiscernible de la comunidad, una política cargada de afecto, de pasión, una política de los amantes. Aquí, a nuestro modo de ver, se concentra la dificultad sobre la que se prolongará el diálogo entre Blanchot y Nancy. Nancy sitúa en este desaparejamiento la no articulación que puede traducirse tanto en una superposición de lo comunitario y lo político (política de afecto, política de los amantes), como en una separación absoluta (la política como mero órgano gestor). Se trata entonces de pensar esta “relación sin relación”, y la respuesta que Nancy propone la encontramos a través de la democracia como aquello que confiere una cierta “condición de posibilidad” («hacer posible la existencia», «permitir la apertura»): «ante todo, somos en común. Seguidamente debemos llegar a ser lo que somos: el dato es el de una exigencia, y esta es infinita.»¹ Lo común y lo político estarían relacionados por una exigencia democrática, ética. Sólo porque la comunidad es inoperante, puede haber lo político, puede haber la exigencia infinita que es la democracia. Para Blanchot, sólo porque hay lo inconfesable, hay comunidad, si es que la hay. Es sobre la falta de dato, sobre aquello que Nancy afirma como incuestionable mientras que Blanchot señala como inconfesable, donde está ya la exigencia inconfesable. Esta falta de dato que es el ser-en-común, Nancy encuentra que se esclarece y se hace efectiva en estas comunidades pasionales que fueron *Acéphale* y la comunidad de los amantes: en la primera, a través de la muerte dada o de la amenaza de muerte como estrategia para dar con la esencia de la comunidad, para captarla y realizarla; en la segunda, a través de la intimidad donada como espacio que expone la comunidad y no como el lugar donde los amantes se exponen. Sin embargo, la figura del sacrificio se repite en ambas implicando la paradoja de la autoridad, aquella por la que la experiencia, sin dejar de ser la autoridad, era una autoridad expiada que no se afirma, que coarta toda posibilidad de afirmar una

¹ Nancy, J.-L., *La verdad de la democracia*, op. cit., p. 25.

pertenencia, de captar, por cualquier forma de experiencia, algo así como la esencia de la comunidad. Y, no obstante, la experiencia se mantiene como autoridad; y, no obstante, se expía: he ahí lo inconfesable, el ser privado de ser.

3. 2. La comunidad, lo político.

El contexto histórico en el que surgieron estos escritos da cuenta de un interés y de una cierta urgencia por el estudio de la comunidad al que Nancy y Blanchot, y posteriormente otros autores, respondieron desde perspectivas diferentes.

Por un lado, como hemos visto anteriormente, en la Francia de los años ochenta surgió un movimiento revisionista dirigido a denunciar las orientaciones de extrema derecha, fascistas, antisemitas, de escritores e intelectuales que posteriormente, después de la Segunda Guerra, habían basculado hacia el pensamiento de la izquierda. Blanchot no quedó libre de este examen. Podemos comprender que, frente a esto, retomar la cuestión de lo político y de la comunidad le permitió volver sobre el embate político de aquel entonces que oscilaba entre la postura de extrema derecha, fascismo y nacionalismo, y, la otra vertiente, el comunismo. Este aspecto merece atención pues, atendiendo a las palabras de Nancy, Blanchot va a confirmar, cincuenta años más tarde, un pensamiento extremista del que se ha borrado ciertas certezas pero donde lo político no se separa de lo pasional.

Por otra parte, el término “comunidad”, como da cuenta Nancy, en los años ochenta se pensaba, bien desde la postura institucional referida a la “comunidad europea”, bien desde la “comunidad del pueblo” que pasaba por la *Volksgemeinschaft* nazi¹ - palabra tan plena de connotaciones que ha sido borrada del alemán -, o bien desde una cierta empatía por el comunismo.

Frente a estas posturas, el artículo de Nancy proponía pensar la comunidad desde otro fondo que no fuera el de la comunidad en tanto que valor en sí. Esta era una apuesta arriesgada porque la noción de comunidad había sido relegada por completo del ámbito de lo filosófico. El término “desobrada”, recogido por Nancy expresamente de Blanchot, permitió una nueva abertura a esta problemática incidiendo sobre la necesidad de pensar una sociedad que no se dirigiera a construir su propia esencia como proyecto

¹ Blanchot advierte en este sentido: «el pueblo (no traducir por *Volk*)», (Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., p. 60.)

o a preservarla como lazo de unión de un grupo dado, sino abriéndose a otra posibilidad de ser-en-común que guardase la posibilidad de una comunicación infinita. En este sentido, Blanchot respondió con su escrito a esta urgencia de una reflexión sobre la comunidad abierta por Nancy pero, y sobre esto nos detendremos a modo de conclusión, separándose de éste en los puntos esenciales: «en cuanto a la naturaleza de la “comunidad” y/o de lo político (igualmente en cuanto al pensamiento de Bataille)»¹.

La respuesta dada por Blanchot en *La comunidad inconfesable* al artículo de Nancy, que debemos entenderla como un eco a la vez que, como dice el mismo Nancy, como un “reproche”, es comentada por éste último en *La comunidad afrontada*. En otros textos, Nancy retomará de nuevo este diálogo con la obra de Blanchot, pero siempre acentuando el hecho de que Blanchot le había criticado o *intimado* que su comunidad no fuera más que “negativa”.

En este sentido, comenta Nancy, la primera parte de *La comunidad inconfesable* atendía al orden social y político señalando la negatividad como ese exceso que no podía ser convertido en acción y que, por ello, quedaba afectado por la desobra, mientras que la segunda parte atendía al orden íntimo y pasional donde se describía un vínculo inconfesable, pero original, de las relaciones entre los seres. Una y otra parte describían dos accesos diferentes a la comunidad pero que se cortaban sin excluirse. «En alguna parte habría que pensar el enigma de intensidad, de surgimiento y de pérdida o de abandono que hace posibles a la vez la existencia plural (el nacimiento, la separación, la oposición) y la singularidad (la muerte, el amor). Pero lo inconfesable está siempre implicado en el nacimiento y la muerte, el amor y la guerra.»² De este modo, por un lado se exponía una «consideración negativa o el hueco de la “desobra”», mientras que, por otro lado, se accedía a la comunidad «no “obrada” sino operada en secreto (lo inconfesable) mediante el compartimiento de una experiencia de los límites: la experiencia del amor y de la muerte, de la vida misma expuesta a sus límites.»³

El término “desobrada” por el cual Nancy describía su comunidad quedaba enfrentado al término inconfesable. Pero, ¿de qué manera se podría comprender lo inconfesable? ¿Cuál es ese secreto no confesable y en qué medida se relaciona con la “desobra”? En primer lugar habría que decir que a partir de la “desobra” Nancy orientaba su estudio hacia el ser, hacia la ontología de la comunidad desvelada en el ser-

¹ Nancy, J.-L., *Maurice Blanchot. Passion politique*, op. cit., pp. 17-18.

² Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op. cit., p. 111.

³ *Ibid.*, p. 111.

en-común. Respecto a esto, el texto de Blanchot es claro: hay que tratar de pensar la comunidad fuera de la ontología o por lo menos antes de la ontología «que siempre reduce lo Otro a lo Mismo»¹. Nancy admite: «La comunidad no se deja revelar como el secreto desvelado del ser-en-común»². Por mucha insistencia que se haga sobre la desobra, es necesario mostrar cómo detrás de ésta hay algo que no se deja comunicar sin dejar de comunicarse «aunque sea lo común mismo y precisamente porque lo es». Precisamente lo inconfesable se dirige a indicar ese lugar como el que sería imposible de llevar a la luz y, en este sentido, se mantendría inconfesable, lo que no quiere decir incognoscible o indecible. Lo inconfesable es lo que abre el habla, lo que es dicho en toda habla. Dando cuenta de ello, Nancy destaca el hecho de que lo inconfesable no es lo incomunicable. Si fuera así, si fuera incomunicable, entonces sería un secreto que quedaría fuera de todo alcance, reservado a una entidad superior, al lugar de una trascendencia divina, extraña a la propia comunidad y velada por una prohibición. (¿No será en este sentido como podemos comprender, al menos en parte, la reticencia de Blanchot ante la afirmación de Lévinas: *Autrui* está siempre más cerca de Dios que yo?) Por un lado, lo inconfesable de la comunidad se mantiene como comunidad inconfesable porque no habría confesión que la revelara, pero, por otra parte, es lo que no deja de ser dicho sin llegar nunca a afirmarse.

«Inconfesable es, pues, una palabra que mezcla aquí indiscriminadamente el impudor y el pudor. Impúdica, anuncia un secreto; púdica, declara que el secreto permanecerá secreto.

Lo que de este modo es callado es sabido por quien se calla. Pero ese saber no está entonces por comunicar, siendo él mismo al mismo tiempo el saber de la comunicación, cuya ley debe ser no comunicarse, pues ella no es del orden de lo comunicable, sin ser no obstante inefable: pero ella abre todo habla.»³

Nancy expone sin rodeos lo que cree que Blanchot quiso intimarle («¡y con qué habilidad, con qué discreción en la discusión e incluso en la disputa!»⁴): «¡atención a lo inconfesable!»⁵. «Pero, mi querido Nancy, atención, la desobra supone por lo menos la

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 75.

² Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op. cit., p. 107.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ Nancy, J.-L., *Maurice Blanchot. Passion politique*, op.cit. p. 18.

⁵ Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op.cit., p. 110.

obra»¹. Por debajo de la desobra hay una exposición a los límites, esa anterioridad de lo “terriblemente antiguo”.

«Creo escucharlo así: desconfíe de cualquier asunción de la comunidad, aunque fuere tras el nombre de “desobra”. O bien: siga más lejos aún la indicación de esta palabra. La desobra viene después de la obra, pero viene de ella. No basta con impedir que la sociedad se haga obra en el sentido en que lo quieren los Estados nación o los partidos, las Iglesias universales o autocéfalas, las Asambleas y los Consejos, Los Pueblos, las compañías o las fraternidades. Hay también que pensar que hubo, ya, desde siempre, una “obra” de comunidad, una operación de compartimiento que siempre habrá precedido a cualquier exigencia singular o genérica, una comunicación o un contagio sin los cuales no podría haber, de manera absolutamente general, ninguna presencia ni ningún mundo, porque cada uno de estos términos arrastra consigo la implicación de una co-existencia o de una co-pertenencia – aunque esta pertenencia no fuere sino pertenencia al hecho de ser-en-común. Hubo entre nosotros – todos nosotros en conjunto y por distintos conjuntos – el compartimiento de algo común que es sólo su compartimiento, pero que al compartir hace existir y afecta por tanto a la existencia misma en lo que ésta tiene de exposición a su propio límite.»²

El secreto inconfesable es, según esta lectura, la obra como “operación de compartimiento”, como abandono al *désœuvrement*. Sólo porque existe esa operación, esa anterioridad anterior - que no podría ubicarse en un orden temporal - a la consciencia o a la inconciencia, al ser y a la libertad, la comunidad está abierta a la comunicación infinita y a la exposición de los seres singulares, a la entrada a ese compartimiento por un abandono previo. La comunidad está dada «antes de que pudiéramos articular un “nosotros”, y menos aún justificarlo.»³

Nancy vuelve sobre lo inconfesable en «Un commencement», indicando, como en casi todas las ocasiones en las que vuelve sobre este libro de Blanchot, la duda de si ha comprendido lo que Blanchot quiso decir. Aquí encontramos una breve pero íntima referencia a esta prolongación de la reflexión sobre el texto de Blanchot. En este escrito

¹ Nancy, J.-L., «Jean-Luc Nancy: penser l'excédence de l'art», en revista Spirale (Montreal), n°207, 2006, p. 33.

² Nancy, J.-L., *La comunidad afrontada*, op.cit., p. 110.

³ *Ibid.*, p. 115.

dedicado a la amistad con Lacoue-Labarthe, afirma que, cuando leyó *La comunidad inconfesable*, tuvo la impresión de que Blanchot señalaba directamente a la intimidad de la relación entre él y Lacoue-Labarthe. Una relación que «sorprendía e intrigaba» a Blanchot, y que esta pareja de amigos sintió que, lo que ahí se exponía, se dirigía precisamente a su intimidad, a eso que, si no se opone al *désœuvrement* – señala Nancy –, por lo menos se distingue de él. Lo inconfesable es la «obra de carne sin deseo», «obra de unión sin comunión», «pasión impasible», o bien «acceso a lo insensato del sentido»¹. Sobre este lugar Nancy se detiene para dibujar el *partage* o la *partition* (término que en francés también designa una partitura musical) con Lacoue-Labarthe, señalando una comunicación que precede toda comunicación y que no tiene que ver con ella, a pesar de que sea sólo ella la que abre la posibilidad de la comunicación.

Respecto al contexto en el que fueron desarrolladas las reflexiones sobre la comunidad, *La comunidad afrontada*, escrita entre octubre de 2001 y febrero de 2002, se inscribe en un clima político diferente que nos permitirá un nuevo acercamiento a lo inconfesable. Tras el 11 de septiembre, el mundo, dice Nancy, parece dominado por un enfrentamiento religioso entre un “monoteísmo fundamentalista” y un “teísmo humanista”. La religión remite, tanto en uno como en otro, al vínculo social que reúne a una sociedad como lo muestra la etimología del término “religión”, *religare*, “ligar por un lazo”. Según esta acepción, la comunidad es pensada a partir de un vínculo trascendente o místico que reúne bajo el misterio de un ser común que, a la vez que se mantiene oculto, se da como el fundamento de esa unión. En el proceso de secularización de las sociedades, la religión se traslada al cuerpo social que «asume la función de cuerpo místico, y el soberano (el pueblo) asume la identidad divina o crística»². De este modo, «el elemento místico se desplaza en elemento cívico» aunque este último, que pretende mostrarse como revelado por el contrato social, por ser una comunidad electiva, legítima, aún oculta el misterio de ese vínculo, «lo que la funda en el concepto de “pueblo soberano”».

«Para lo que aquí nos ocupa, es posible decir que la interpretación religiosa de la comunidad fracasa al traducirse en política, separa por el contrario

¹ Nancy, J.-L., «Un commencement», en Lacoue-Labarthe, Ph., L’«Allégorie», París, Galilée, 2006, p. 130.

² *Ibid.*, p. 116.

lo político de lo teológico y en el régimen ateológico (que es el nuestro, el de las repúblicas) designa un vacío, una vacancia o un enigma ahí donde debía ofrecerse un misterio luminoso: la intimidad común misma o el anudamiento del vínculo son oscurecidos en la exacta medida en que pretenden ser revelados.»¹

Sin embargo, esta acepción del término “religión” como *religare* olvida otra (la que no ha sido reforzada por el cristianismo) que remite a la acepción de “religión” como *relegere*, «en el sentido de recoger, de reunir en torno a uno mismo para un escrupuloso examen.»² Como afirmaba Durkheim, «el contrato supone otra cosa que él mismo», como también Blanchot lo muestra a partir del relato de Duras donde el contrato excede el hecho o la posibilidad de contratar, pues el contrato debe presuponer «una confianza: una anticipación, en suma, del compromiso de los otros.»³ Por lo tanto, exige una *con-fianza* que excede al contrato. Implica, dice Nancy, una fe no en el sentido de una creencia sino en el de una participación que no es del orden del saber y que, por lo tanto, no puede ser afirmada. «La *fianza* es una *con-fianza* porque se fía del co- de la co-existencia, o también, el *co-* sólo es posible como fianza en él mismo. Ahora bien, el *co-* por sí mismo no es nada sino precisamente el acto de esta confianza.»⁴ El secreto de esta confianza ya no es el misterio por revelar o que se debe proteger a través de un misticismo. El secreto de la *con-fianza* es igual a la confianza misma.

«El enigma consiste en el secreto de la confianza, y ese secreto es la confianza misma, en la cual *fianza* y *co-* se presuponen indefinidamente uno a otro. La *religio* en cuanto escrúpulo es entonces la contención ante ese secreto, su observancia y su guarda. Porque es el secreto incommunicable de lo que ante todo compromete, asegura y arriesga cualquier comunicación [...]

En otros términos aún: en la *confidentia*, el *cum* no designa en realidad el “con”, sino que tiene valor de prefijo de cumplimiento (como en *conspicio* o en *conficio*): la *fides*, la *fiducia* se cumple hasta el final, se da o se abandona sin reserva. Y de hecho es preciso que se comprometa de esta manera, a falta de lo cual ni siquiera podría comenzar. Una confianza limitada o mitigada presupone

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

la posibilidad de la confianza ilimitada. Ésta, a su vez, supone entre los “fieles” (entre los “prometidos” [*fiancés*]) una proximidad que habría que poder llamar ilimitada, mientras que es, con toda precisión, la proximidad sobre el límite que los separa absolutamente (el cuerpo, la muerte, el inasignable “sí mismo”).»¹

El secreto inconfesable es entonces la confianza siempre ilimitada, aunque se trate de circunscribirla por medio del instante fundador cuyo paradigma sería la firma del contrato social. A lo que nos remite este secreto es a una confianza, a una intimidad desnuda y que desnuda al ser, a un abandono donde el ser es abandonado. «Ella pone al desnudo lo que, de lo común, no está dado, o más bien esto: que lo común no está dado, no es nada, no una cosa, sino lo que se hace posible fiándose a uno mismo – que no está dado.»²

«“Pero, mi querido Nancy, atención, la desobra supone por lo menos la obra”, algo con lo que estoy enteramente de acuerdo»³. Si Nancy está de acuerdo cuando Blanchot parece decirle: ¡cuidado con lo inconfesable!, Nancy, eso creemos, también mantiene una gran reserva frente al lugar que ocupa lo inconfesable. Hay que tener cuidado con lo inconfesable - parece decir, a su vez, Nancy -, y es necesario tenerlo porque lo inconfesable señala al corazón de lo más temible. Lo inconfesable provoca en Nancy una seria precaución ante sus consecuencias. El peligro de lo inconfesable, afirma Nancy, es que puede situarse muy cerca, en el límite, de la religión como *religare*, cerca de la comunión y cerca del fascismo en tanto que afecto que puede llegar a la asunción.

Respecto a la primera, Nancy no deja de oír una referencia a la comunidad religiosa que se forma en torno a la comunión, a la referencia divina y al don.

«Se compara a la mujer, en efecto, con el “don absoluto, inmemorial” (p. 91) del “cuerpo eucarístico” (que es preciso sin duda entender también en el sentido griego de la palabra...). La palabra de Cristo no se cita, sino que se evoca como si las palabras de la mujer la tradujesen. Y el Cristo/la mujer son ambos explícitamente vinculados a lo que hace que la “presencia divina” no sea reconocida – referencia a Emaús (pp. 91-92)- más que cuando ha partido.

¹ *Ibid.*, pp. 118-119..

² *Ibid.*, p. 120.

³ Nancy, J.-L., «Jean-Luc Nancy: penser l’excédence de l’art», *op. cit.*, p. 33.

Quizás podemos tratar de comprender que la palabra acerca de la cual se pregunta es aquella que deja oír una presencia que ha partido, retirada; única manera de hacerla oír. No es poco importante que de esta palabra se dé una referencia “divina”. Habría que volver a ello mucho más ampliamente y, por supuesto, sin olvidar lo que todo esto disimula – o pronuncia en voz baja - ¡la palabra “comunidad”!»¹

La imposibilidad del dato de la pertenencia a la comunidad parece exponerse de manera negativa. Sólo cuando lo que “convocaba”, lo que llamaba a la “compasión”, desaparece, sólo en ese momento surge la pregunta: ¿esto ha tenido lugar? Esta forma de olvido, de ese común nunca conocido del olvido, dice que, de lo que no se puede hablar porque no se puede dar cuenta de ello, no obstante se hace necesario decirlo aunque no sea dicho. El silencio es necesario, lo que no se puede decir es necesario, puesto que sólo de ahí procede «la fuente y la necesidad»² de la literatura o de la escritura. La dificultad reside en aquello que Blanchot señala: con palabras de qué clase dar cuenta de esa exigencia. La exigencia no procede de un dato, nada es revelado salvo aquello que, quizá, Nancy resalta: una cierta revelabilidad que, si se mantuviera, no indicaría más que ese porvenir abierto que relacionábamos con el mesianismo, pero que, retrospectivamente, es vulnerable al mito de la revelación. Por ello, lo inconfesable sería también, desde la perspectiva de Nancy, además de lo que indicábamos respecto al afecto o la pasión política, algo que se sitúa cerca del mito. La comunidad, la pasión, el mito, no dejan de aparecer en la lectura de Nancy sobre lo inconfesable, situando en ese lugar el peligro que lo inconfesable porta consigo:

«Es en todo caso remarcable que en *La comunidad inconfesable* Blanchot haya retomado de una cierta manera esta vena pasional - una pasión que caracteriza según Nancy la postura de Blanchot durante los años 30-. [...] hacía surgir en el fondo oscuro de la comunidad una “comunidad” con múltiples caras (erótica, crística, literaria).»³

¹ Cf. Rodríguez Maciel, C., «Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», en revista *Escritura e imagen*, Vol. 8 (2012), pp. 267-268.

² Sobre esta necesidad del silencio, ver en la carta manuscrita publicada en *Globe*, nº 44, en febrero de 1990. Cf. Blanchot, M., *Écrits politiques*, op. cit., p. 247.

³ Nancy, J.- L., *Maurice Blanchot. Passion politique*, op.cit. pp. 30-31.

De esta forma, no resulta extraño que Nancy conduzca esta reflexión sobre la posibilidad de una comunión que responde a una pasión hasta el fascismo como su posibilidad más temible, a pesar de que lo inconfesable, siguiendo a Nancy, no sea obra en el sentido de aquello que la comunidad o el sujeto se daría a sí o para sí, sería más y menos que esto¹. No obstante, el peligro acecha.

«[...] Blanchot sentía muy bien que aquello que faltaba a mi presentación de la comunidad desobrada – aquello que, por el contrario, estaba en Bataille y de lo que yo decía que en él eso se había trasladado enteramente a la comunidad de los amantes – él, Blanchot, pensaba que hacía falta justamente, a través de una cierta figuración de los amantes, introducirlo en la comunidad y que esto es puede ser lo inconfesable. Pero, ¿por qué es inconfesable? Porque eso puede tocar de muy cerca – digo la palabra tranquilamente- al fascismo. Lo digo tranquilamente porque no tengo otra palabra para decirlo. No digo en absoluto que sería una tentación fascista de Blanchot, por supuesto que no, sino que éste sería el problema que había tenido Bataille. Bataille había visto muy expresamente – era más cándido que Blanchot – que había en el fascismo una potencia de afecto extraordinario y que era esta potencia la que le faltaba a la democracia. Pienso que Blanchot daba vueltas en torno a este punto y este es un punto muy temible, porque es también el punto de la decisión, porque si lo político se debe investir de afectividad, se vuelve del lado de la asunción. Por el contrario, si lo político debe ser solamente gestor de las multiplicidades sociales, se aleja quizá demasiado del afecto.»²

La alternativa entre lo político cargado de afecto y lo político como simple gestor quizá es lo que Blanchot está desplazando a través de lo inconfesable con lo que también debe habérselas lo político. Lo político debe deberse a lo inconfesable como poder impotente, insuficiente, nunca cerrado y nunca dado *como tal*. De lo contrario, si no estuviera abierto o afectado por lo que supone una anterioridad no fundadora, una responsabilidad original y previa a la libertad, una pasión sin ley imposible de asimilar por el poder, entonces lo político podría reivindicar un origen como legitimación de su constitución y así darse, por esa vuelta mítica que el propio Nancy nos ha mostrado, una

¹ Cf. Nancy, J.-L., «Un commencement», *op. cit.*, p. 130.

² Nancy, J.-L., «Jean-Luc Nancy: penser l'excédence de l'art», *op. cit.*, p. 34.

esencia. Que la democracia deba garantizar el reparto absteniéndose de éste, absteniéndose de adoptar el tenor de lo comunitario, sólo puede ser posible desde la renuncia a hacer de lo político o de lo democrático una instancia positiva, definitiva o teleológica. No obstante, esta articulación es problemática, ahí se sitúa el peligro de lo inconfesable, pero también su promesa, la promesa del quizá, de los amigos del quizá de la que Derrida hablaba a través de Nietzsche. No olvidemos el final del libro de Blanchot donde nos señala la responsabilidad de cargar con la prolongación más que con la respuesta porque «se encontrará así que ella tiene un sentido político acuciante y que no nos permite desinteresarnos del tiempo presente, el cual, abriendo desconocidos espacios de libertades, nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, con las que siempre se cuenta, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra.»¹ Lo político está contaminado por la enfermedad de la muerte, no deja ser pensado como ajeno a esta enfermedad. Si la democracia debe pensar esta necesaria articulación para evitar aquello de lo que Nancy advierte – una política cargada de afecto hasta llegar a la asunción o una política reducida a un órgano de gestión –, esta articulación no puede presentarse como una articulación pura, es precisamente como falta de articulación, como articulación siempre en falta que atiende a la llamada que pide una respuesta sin que tenga la posibilidad responder. Esto no implica que de ello no se desprenda una exigencia ético-política infinita. Sin embargo, esta exigencia no podrá nunca responder suficientemente, estará de alguna manera condenada a caminar sin rumbo, lo cual constituye, como Derrida propone pensar siempre a la vez, un riesgo y una oportunidad.

¹ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op.cit., pp. 94-95.

CONCLUSIONES

El término de conclusión o incluso su plural, conclusiones, no podría, respecto a la obra de Blanchot, más que presentarse bajo el modo no sólo de lo provisional sino de lo no delimitable y, por lo tanto, de lo ininterrumpido. Ésta es una de las constataciones a las que la lectura de la obra de Blanchot nos conduce: la imposibilidad de una clausura, de la última palabra, es decir, la imposibilidad de hacer del fin un final conclusivo, el cierre de lo convergente.

Como hemos estudiado, desde una visión teleológica, el fin es el advenimiento del momento justo como ajuste de los tiempos. Momento de revelación del sentido total o momento en el que, una carencia que se mantiene pendiente, es finalmente colmada ofreciendo al conjunto esa clausura necesaria para que sus partes queden integradas en un todo. La conclusión, respecto al sentido, representa el momento en que el sentido toma sentido y se presenta, al unificarse, como unitario. Pero, precisamente, este último *paso* decisivo es el que la obra de Blanchot cuestiona, no sólo al mostrar que este paso *como tal* no es posible – siendo las figuras de lo fragmentario y de lo neutro las que interrumpen la posibilidad misma del “como tal” y, con ello, la presentación de lo clausurado –, sino también al afirmar que ese paso “más allá” – movimiento de transcendencia como momento en el que el sentido toma sentido –, que ese paso *no* “más allá” – paso detenido, dado, inmóvil –, queda suspendido en la indecisión de un borde ya desbordado.

Como hemos podido comprobar a lo largo de esta tesis, la obra de Blanchot no ha dejado de proponernos una reflexión sobre la inoperabilidad de este margen y la imposibilidad de su estabilidad. Un margen que no limita, que no cierra sino que es el límite a partir del cual o sobre el cual la relación se vuelve infinita. Borde ineludible, borde de la finitud misma, pero borde que siempre desvía, que se inscribe franqueándose.

«Entremos en esa relación»¹, dice la primera frase de *El paso (no) más allá* como ofrecimiento a entrar en relación con este paso irregular. Ofrecimiento ante el cual el lector no se podría sustraer pues, desde el momento en que se leen esas palabras o desde un cuándo que quizá sea mucho más antiguo que ese principio de la lectura, se

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 29.

instaura esta “relación sin relación”, la entrada y la resistencia a dar este paso, al quebrarse del paso. Así, por un lado, en este paso/no más allá encontramos la afirmación de una trascendencia y, al mismo tiempo, su rechazo, sin que una se pueda afirmar sin la otra o sin que sea posible que alguna pueda llegar a ser afirmada de una vez por todas. Interrupción del paso e indeterminación de la frontera. Este “*pas*” que al traducirlo debemos desdoblarlo para indicar que se dice dos veces, que se despliega sin poder llegar a una completa separación, dice, precisamente, la repetición incesante de lo no-coincidente, el movimiento que impide la identificación. No hay condiciones de posibilidad que puedan determinar la indeterminación del *entre* siempre desestabilizado y fuera de su lugar, como tampoco podría tener lugar la síntesis que lo resumiera en una única y última palabra que no hubiera que repetir.

Un paso que no va a ninguna parte más que a su repetición deberá arruinar la posibilidad del fin. La ruina de este fin parece anunciarse a lo largo de la obra y, en especial, en los relatos de Blanchot, poniéndonos en alerta ante un fin que comienza, ante un fin que se acerca y que, sin embargo, no acaba de llegar. El ruego o la exigencia que el “*ven*” emblemizaba no es la llamada que pide la manifestación, el advenimiento del sentido o de la verdad, su descubrimiento (*apocalipsis*) final. No es la llamada a la confluencia donde el tiempo se liga a la presencia y la presencia al presente. Este “*ven*” es un abandono como abandono ante lo que llega, un abandono como principio de la pasividad y de la paciencia que no puede proceder de un sujeto que voluntariamente se abandona, sino que es la pasividad sin sujeto la que abre a una espera sin horizonte, a una espera que espera más allá de lo esperado, una espera a la que ninguna presencia ni afirmación podría poner fin. Una espera, por lo tanto, que no espera la resolución del momento de la indecisión, sino que es la indecisión misma del paso, la decisión que se sostiene en el movimiento del paso. Esta espera señala también la imposibilidad para ejercer un poder, para actuar, para avanzar en un espacio que, como el espacio que Blanchot concede a la literatura, es un espacio del afuera, de la exterioridad, donde todo es dado al instante sin poder ser tomado por nadie. Imposibilidad para ejercer un poder o para actuar teniendo un horizonte en vista porque esta espera, este espacio de la relación con lo otro que llega, supone un modo de abertura que no permite aferrarse a ningún lenguaje enunciado ni a ninguna verdad en curso. Esta espera es el anuncio de que algo comienza, donde lo desconocido lejano habla desde muy cerca, interpela, pero eso que habla no es nada actual, de modo que quien lo escucha debe alejarse hacia lo

que aún no es. Así hablaba lo desconocido, así interpelaba la obra de arte, así se escuchaba la voz de quienes no la tienen.

De este modo se nos ha propuesto entrar a pensar lo impensable, pensar el pensamiento y la escritura como afectados por el desastre que «arruina todo dejándolo todo como estaba»¹. Pensar el pensamiento en su impotencia para revelar, en ese margen por el que nada es dado a la visión; pensar la escritura como un lenguaje que no comunica un sentido, que no ofrece nada, que no presenta nada y que no responde ni corresponde debido a esa no-coincidencia que desfigura la presencia y debido a ese “aún no” de la ausencia de tiempo.

En las tres partes de este trabajo, esta interrogación se ha ido vinculando al espacio de «la pasividad de un tiempo sin presente»², el tiempo de un incesante *désœuvrement*, aquél en el que la escritura no tiende más que a la ausencia de obra según la máxima: «Todo ha de borrarse, todo se borrará. Escribir tiene lugar y tiene su lugar de acuerdo con la exigencia infinita del borrarse.»³; aquél de lo político, en el que el “yo” que rechaza se borra atendiendo a la exigencia de un habla no unificada, anónima y, por ello, siempre plural, un habla que privando de la posibilidad de localizar el origen de esa voz - al ser ésta una voz sin origen o cuyo origen no lo constituiría más que la responsabilidad para con unas voces inaudibles -, se mantiene fuera del alcance de los medios del poder y fuera de la afirmación de cualquier otro poder; también, aquél de la escritura fragmentaria y neutra en el que se expone la indecisión originaria, la disyunción original siempre diferida por lo otro; aquél, por último, de la comunidad, del amor, de la pasión, de la lectura y de la amistad, espacio sin intercambio donde tiene lugar, suspendiéndose y gracias a la suspensión, la relación infinita con lo otro inaccesible e irreductible. Así veíamos cómo estos movimientos suponen la borradura del sujeto y un cambio de tiempo, un tiempo donde nada se cumple, que habla de un tiempo más antiguo que todo tiempo, un pasado desatado de todo presente, como habiendo sido desde siempre ya cumplido, pero bajo cuya amenaza – su inminencia -, todo lo que llega no acaba de llegar, todo lo que habla no habla más que hacia un porvenir sin garantías ni certidumbre. Este porvenir vuelve a señalar la interdicción del fin, como cuando se solicitaba el fin sin poder evitar que se deslice un “más”: “no (más) relato”, “*plus de récit*”; como si ese “más” siempre hubiese estado ahí donde hay un

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 7.

² *Ibid.*, p. 29.

³ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 84.

relato; como si todo relato, toda narración, todo testimonio o todo habla sólo diese a escuchar, cada vez, el sonido de su propio borrarse.

«Pensar el desastre (si esto es posible, y esto no es posible en la medida en que presentimos que el desastre es el pensamiento) es que no haya más porvenir para pensarlo»¹. Pensar el desastre es pensar el pensamiento mismo pero haciendo frente a la imposibilidad de dar con el origen del pensamiento, no pudiendo pensar más que la separación, la falla, lo impensable, lo que no se deja pensar. No habría pensamiento posible para dar cuenta del desastre, pero el desastre está implicado en el pensamiento, en su necesidad de retorno y su imposibilidad de darse de una vez por todas. Ésta es la condición de lo posible y el descondicionamiento de lo imposible indetectable. Es el volverse del pensamiento y encontrar la falla que rompe el movimiento especulativo por el que éste deja de reconocerse. Se trata de un impensado apartado de lo pensable, no de un resto susceptible de ser tomado por el pensamiento, sino un resto que se presentaría como la pasividad del pensamiento, un modo del olvido que no ha olvidado nada que sea posible restaurar, un olvido anterior e irreductible a cualquier memoria. «Pasividad, pasión, pasado, paso (a la vez la negación y la huella o el movimiento de la marcha), este juego semántico nos ofrece un deslizamiento de sentido, pero nada de lo que nos podamos fiar como una respuesta que nos contentaría.»² Por eso, esta modalidad de lo impensado-impensable no deja de presentarse como la potencia misma de lo impotente, como lo implicado en toda relación, pero también como lo que dispensa de ésta.

Como Leslie Hill resalta en su lectura de la obra de Blanchot³, Blanchot no ha dejado de pensar la interrupción, la cesación, el suspenso del juicio en el sentido que los escépticos⁴ dieron al término griego *épokhè*; un suspenso de tiempo que también se escucha en el “cambio de época”, figura del suspenso y de la interrupción que, como hemos podido ver en la segunda parte, hace necesario el pensamiento indirecto, la forma del desvío. «Sobre un cambio de época: la exigencia del retorno», titula Blanchot un artículo publicado en 1960 recopilado posteriormente en *La conversación infinita*. No puede haber cambio de época sin el desfallecimiento del cálculo, sin la irrupción de la incertidumbre. Pero si el cambio de época señala y porta en ella el pensamiento del fin

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 7.

² *Ibid.*, p. 33.

³ Cf. Hill, L., «Qu'appelle-t-on “désastre”?», en *Blanchot dans son siècle*, Lyon, Parangon/Vs, 2009, pp. 331-345 ; Hill, L., «De seuil en seuil» en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, estudios recopilados y presentados por Arthur Cools, Nausicaa Dewez, Christophe Halsberghe y Michel Lisse, Les Lettres Romanes, 2005, pp. 203-216.

⁴ Recordemos que Blanchot defendió una memoria para obtener el diploma de estudios superiores en la Sorbona sobre los escépticos, a los que aludirá en varias ocasiones en su obra.

de la historia, lenguaje de la escatología, este fin no puede obedecer más que al movimiento de la transgresión ligado a la repetición. ¿Cómo pensar esta ruptura, este suspenso, esta interrupción del tiempo?, pregunta Blanchot. Y responde: a través del olvido, el que libera al porvenir del tiempo mismo, un olvido que atraviesa la espera del fin. Así se describe el cambio de época como un pasaje sin paso, como el acontecimiento sin acontecimiento que se hunde en lo efímero sin duración, en la no-coincidencia, en el contratiempo del retorno y ruptura de lo mismo.

El tiempo de la escritura, el tiempo al que el escritor se ve como arrojado, era descrito como el tiempo mismo del suspenso, el lapsus de tiempo del “aún no”, del “no todavía”, donde nada puede ser tomado ni detenido. Donde nada puede ser, como tal, conocido o aprendido, sino sólo reconocido a través de la fuerza de la imagen fascinante que arruina el poder de conocer y de encontrar un origen en aquello que parece volver sin haber sido nunca. Esta imagen ni representa ni desvela, sino que abre el fondo de la indiferente semejanza, espacio del exilio y de la errancia: «la obra es lo que escapa al movimiento de lo verdadero, que de algún modo siempre pone en duda, se sustrae a la significación designando esa región en la que nada permanece, donde lo que tuvo lugar no ha tenido, sin embargo, lugar, donde lo que recomienza, aún no ha comenzado nunca, lugar de la indecisión más peligrosa, de la confusión de donde nada surge»¹. Nada surge de esta confusión, nada se adquiere, nada es dado al pensamiento más que ese lugar de la indecisión. A partir de esto podemos entender la razón de la paradoja que durante la primera parte nos permitió trazar una suerte de hilo conductor a través de la reflexión sobre la literatura y la ficción, sobre la experiencia de la escritura y la imposibilidad del testimonio y de su necesidad. Así, cuando se afirmaba que el escritor debía estar ahí donde todavía no había llegado, en el tiempo donde para escribir, era necesario haber escrito antes de haber comenzado a hacerlo, escribiendo según el movimiento mismo de la borradura, se describía el tiempo y el espacio de la literatura como tiempo de la ausencia de tiempo y espacio del afuera. En ambos, nada se desarrolla, nada llega, el paso es ahí un paso que no permite ir más lejos, un paso unido al retorno.

Si entre escribir y morir se trazaba una relación, una relación que suspendería la relación misma, esta relación se situaba en la interrupción entre el movimiento de escribir y lo escrito, entre el infinitivo del morir y la muerte. El tiempo de la escritura,

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, op. cit., pp. 226-227.

esa ausencia de tiempo, sería aquél que permite que la muerte pueda llegar a tener lugar en el tiempo donde el tener lugar es un suspenso de lo que acontece, del espacio y del tiempo en el que acontece porque ya ha acontecido y porque, a partir de entonces, no podrá más que acontecer: «escribir tiene lugar, aunque sea nunca o rara vez, en todo instante en la ausencia de tiempo pero, precisamente, como lugar que precede a todo «tener lugar», [...] escribir no es haber escrito, sería, en lo súbito que no deja huellas, haber escrito ya siempre como lo que siempre se escribirá de nuevo.»¹ «La muerte escribe en mí»², afirma Blanchot. La experiencia previa de la muerte como condición de la escritura, de la temporalización y espaciamiento que permite que la escritura tenga ese lugar problemático del tener lugar, es ya, de antemano, una inscripción, una huella como principio de un cierto retraso o de un diferir, el mismo diferir por el que la actividad literaria nunca comienza sino que recomienza y que hace de la obra una experiencia del morir, una imposible travesía por la muerte, un ausentamiento como repetición de la experiencia «imposible necesaria» de una muerte anterior. Se trata así de una escritura de muerte, de una escritura que no llega más que póstumamente. Desplazando el “yo” y la capacidad para asumir la muerte, la posibilidad de un sí mismo que se pone en relación consigo queda fracturada ante la irrupción de la figura de lo impropio inasimilable. Escribir es definido así como la aceptación de un padecer la muerte sin hacerla presente, aceptar que ha tenido lugar sin ser experimentada como prueba sin rastro de un pasado que nunca fue presente.

La posibilidad del testimonio de la muerte no podía pasar entonces más que por la forma de lo exterior y de lo impropio, de lo que ahonda en la imposibilidad de relación con lo que no se entabla una relación, donde nada se adquiere: «testigos de lo que escapa al testimonio»³. Tomando y retomando sin poder asir nunca ese momento que se burla al tiempo, ese momento es inscrito, pero manteniéndose en una eterna borradura. La imposibilidad de la asunción de la muerte procedía así de la imposibilidad de decretar la muerte sin suspenderla, de suspender la muerte sin, al mismo tiempo, decretarla. Decretando el fin y, por ello, suspendiéndolo; suspendiéndolo y, así, volviéndolo necesario. A través de esta reflexión, hemos visto cómo Blanchot se alejaba de los tres autores – Hegel, Nietzsche y Heidegger - que han pensado la muerte sin oponerla a la vida, sin fijarla como lo ajeno a la vida, pero que, hablando de esta muerte

¹ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, *op. cit.*, pp. 86-87.

² Blanchot, M., *El espacio literario*, *op. cit.*, p. 139.

³ Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, *op. cit.*, p. 136.

adelantada, han hecho de ella algo posible. No sólo algo posible entre lo posible, sino la posibilidad misma, la afirmación de la libertad, la posibilidad más propia y singularizadora. La muerte que no se toma como propiedad y, con ello, como modo de la singularización, deja aparecer la figura de lo impropio en una anterioridad previa a la constitución del sujeto, que así le hace vulnerable a esa forma de olvido y de pasividad bajo la amenaza del desastre. La responsabilidad que en Heidegger sólo es posible a partir de este límite primero - la irreductibilidad de la singularidad que es el Dasein que asume su muerte como propia a partir de la no reemplazabilidad -, Blanchot la sitúa, siguiendo en esto a Lévinas, como «anterior a mi nacimiento», «exterior a mi consentimiento, a mi libertad»¹. El movimiento de la responsabilidad, como el de la libertad, procede precisamente de la imposibilidad de referir éstas a un sí mismo: «“Yo” no soy libre para con el prójimo (*autrui*) si siempre soy libre de declinar la exigencia que me deporta de mí mismo y en último término me excluye de mí.»² La única libertad posible o, en todo caso, la mayor libertad permitida es aquella por la que, desobligado de la Ley, se descubre al «otro en lugar de mí»³, respondiendo entonces desde la pasividad como «imposibilidad de ser responsable»⁴, lo que exige una responsabilidad inconmensurable y sin reciprocidad. Ese lugar de lo irremplazable es desplazado por la figura de *autrui* hasta despojar de la posibilidad de detentar una posición, describiendo así la singularidad como el punto de una inestabilidad, un «singular temporal»⁵, «una singularidad prestada y de ocasión»⁶.

El análisis sobre la comunidad se articulaba con esta reflexión e incidía sobre una forma de “estar juntos” que no se funda sobre una esencia, origen, destino o proyecto, formas de lo estable y de lo calculable. Pensar la comunidad sin fundarla sobre estos principios permitía cuestionar el principio de intercambio, de equivalencia y la forma de contrato – un contrato cuyo paradigma es el contrato social entendido como la aceptación consciente, libre y voluntaria de los miembros de una comunidad, de un acuerdo que regula la relación con los otros como instancia de un orden superior ajena a la propia comunidad -. Así se pasaba a describir una comunidad de la disimetría sin denominador común que determine la equivalencia, una comunidad sin una instancia superior (padre o Dios) y sin un lazo que una (fraternidad). Una comunidad que no

¹ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 41.

² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 76.

³ Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 46.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

excluye la muerte porque no se constituye alrededor de la presencia. Que, por lo tanto, no excluye la ausencia, la “insoportable ausencia”, ni excluye la distancia o la indecisión del tiempo. Ésta es una comunidad que no se presenta ni es posible representar, abierta a la llegada de lo otro o del otro.

Nancy, frente a esta definición de lo social, afirmaba, siguiendo a Durkheim, que el contrato (el contrato social) debía presuponer otra cosa que sí mismo. Algo que reenviaría a esa forma de anterioridad que, de nuevo, no es la forma de un presente pasado, de algo efectuado, sino una anterioridad no fundadora, algo inconfesable que sin embargo no es simplemente inefable. Lo inconfesable dice eso que no puede ser llevado a la luz, lo que escapa y no puede circunscribir ningún contrato, lo que no es susceptible de ser aprendido. Así, el secreto de lo inconfesable se inscribe como el límite indetectable, el lugar de la indecisión que contamina la posibilidad de determinar la pertenencia a una comunidad, interrumpiendo la posibilidad de una comunidad como obra a realizar o como una obra a reencontrar. Ahí donde obra el secreto de lo común, de lo inconfesable que es dicho en el habla sin convertirse en objeto de ésta, aparece una inoperabilidad por la que ese secreto de lo común, sin ser lo invisible, lo ilegible o lo inefable, se mantiene ajeno a las formas de la revelación, la manifestación o el desvelamiento. Por eso también, ahí donde se habla de indecisión, se habla del lugar de la decisión: la política debe atender al lugar de la indecisión como el lugar mismo de la decisión. Quizá aquí se encuentra aquello que Derrida afirmaba: «la condición del abrirse temblando al quizá»¹, la decisión originariamente afectada por lo otro, por lo heterogéneo, por algo irreducible al saber, por ese secreto de lo inconfesable. Que la política deba dejar intacto el secreto como principio mismo de lo político² no significa que este secreto deba ser callado o apartado. Por el contrario, este secreto es dicho, y dicho públicamente e impúblicamente, dejando así que se despliegue el espacio de lo que aun dicho, no es dicho ni decible.

Esta forma de responsabilidad política o de responsabilidad en general señala hacia la pasividad que destituye al sujeto de la soberanía del sí mismo. Esa pasividad que en la literatura estaba ligada al «alguien habla y, sin embargo, nadie habla»³ de la escritura, eso que impide el reconocimiento y no deja saber, como ya se decía en el *Fedro*, quién habla y de qué país viene. Una forma de desamparo que también veíamos

¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 88.

² Cf., Derrida, J., «Política y perdón. Entrevista a Jacques Derrida», en *Cultura política y perdón*, editado por Adolfo Chaparro, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.

³ Blanchot, M., *La bestia de Lascaux seguido de El último en hablar*, op. cit., p. 21.

que afectaba al poder cuando éste se encontraba ante un habla anónima guiada por la exigencia de justicia que se alzaba más allá de las voces que la enunciaban - incluso aunque ésta partiera de un “yo” que rechaza, un “yo” que no podría declararse como autor sino era suscribiendo aquello que nunca le perteneció - .

«La condición del abrirse temblando al quizá»¹ era como Derrida describía el principio de la responsabilidad que excede el saber y lo calculable. Lo cual también querría decir que, sólo cuando aparece la incertidumbre, hay lugar para la decisión, una decisión que exige la salida del sí mismo y que guarda el recuerdo de esta incertidumbre. Blanchot, siguiendo a Bataille, afirmará que el filósofo ya no es aquél que se asombra, sino «alguien que tiene miedo»², que está expuesto a la amenaza de lo desconocido que retira el poder de comprender y asimilar, ante lo que se pierde incluso la capacidad de saber a qué se teme, de identificar la fuente, de determinar el origen del miedo: «lo que está completamente fuera de nosotros y es distinto a nosotros: el Afuera mismo.»³ El Afuera como espacio de la dispersión, de la falta de relación y equivalencia, espacio de la apertura a lo otro.

Así, la obra de Blanchot no deja de señalar, como una herencia que nos llega pero de la que no podríamos apropiarnos, «como una herencia que nos deja sin nada que heredar»⁴, el espacio de lo neutro y del desastre, donde la experiencia de pensar es descrita como una arriesgada travesía hacia un afuera que no responde sino a la irrupción de lo otro, a la exigencia o a la responsabilidad con lo otro, lo desconocido, donde quien responde no es un “yo”, sino la exigencia pasiva. Ésta es una afirmación exigente y que, como hemos podido comprobar a lo largo de esta tesis, interpela a la filosofía, a la ontología, a la estética, a lo político, porque, como afirma Blanchot en múltiples ocasiones, frente a lo desconocido no reina el silencio. Para callar, es necesario hablar, y esto no puede conducir más que a la interrogación con la que se cerraba *La comunidad inconfesable*: con palabras, ¿de qué clase?

Describimos una relación infinita que impide toda clausura pero que nos permite concluir aquí, para unirnos al retorno de estas cuestiones y a su deseable prolongación, que esta escritura, que este habla – la que quiebra y arruina la figura de lo uno que aún, la que señala hacia lo terriblemente antiguo, a lo nunca expresado, a lo no revelado ni

¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 88.

² Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 63.

³ *Ibid.*

⁴ Nancy, J.-L., «Fin du colloque» en *Maurice Blanchot. Récits critiques*. Textos reunidos por Christophe Bident y Pierre Vilar, Tours, Farrago y Léo Sheer, 2003, p. 627.

manifestado - se anuncia como un habla por venir, un habla que habla desde el espacio liminar de lo que no podría traspasarse, el lugar de ese paso, la infinitud de ese paso sobre un borde que coincide con el movimiento mismo de escribir.

RESUMEN EN INGLÉS

THE DEMAND OF A PLURAL SPEECH. LITERATURE, THOUGHTS AND COMMUNITY IN THE WORK OF MAURICE BLANCHOT.

1. Objectives.

The main objective of this thesis will consist on the study of the operations by which Blanchot will make evident the instability of an organized metaphysical knowledge from the dualities of presence and absence, actuality and virtuality, continuity and discontinuity, “selfness” and alterity. To do this, we will pay special attention to the “logic” Blanchot uses to draw a neutral space of exteriority, of the interruption and the detour.

In the movement that oscillates between an experience that installs and gets installed out of the order of what is possible and an infinite demand to welcome the “other like the other”, this interrogation will be transfered to the literature, to the thinking and to the community. This multiple aspects will make clear both the plural speech of Blanchot as well as a non-unified talk in a speech, a talk that requires a plurality of approximations, of indirect paths and detours. Through this detours, we will carry out a reading of the texts of Blanchot, where, while operating a suspension of the thetic power of thought, we will find an opening to different possibilities of sense.

2. Structure.

First part: literary metamorphosis.

Blanchot’s reflexion about death and literature will take us to question about temporality and the impersonal affirmation that excludes the subject from himself at the same time as it convenes him. Starting from the lecture of some of Blanchot works, we will expose the moments of paradox that this temporality concept involves, suspended by an unsustainable “not yet” that cannot be understood like the prelude of a future completeness. This reflexion about temporality of the literature linked to the death must guide us equally to the interrogation about what Blanchot’s

contribution to the heideggerian reflexion of “being-toward-death” exactly is, of that of Hegel – that we will treat widely on the third part in relation to Georges Bataille- and that of Nietzsche. These three philosophers are evoked by Blanchot as philosophers of a relationship of domination and appropriation of death. Finally, a lecture of the story titled *The instant of my death* will allow us to work at the same time the place and the taking place of fiction (the simulation, the virtuality) in relation to the inexperienced experience (“*inéprouvée*”) of death, of the testimony of what would be impossible to testimony and of the narrative form of the autobiography.

Second part: the fragmented writing and the question for the *whole*.

To detect the logic that Blanchot serves from in the search of a form of expression not susceptible of being negativized or referred to a last unity, will be the question that will guide us along this second part. Therefrom, we will try to discern the space Blanchot designs around the political thinking, the neutral and the fragmented writing. Attending to the search of a language that will allow us to accept the other as other, the neutral outlines a logic that points not to what joins, but to the dispersion. Through the conversation figure, we will see how the neutral is what eludes the exchange and how among a plurality of speeches gets implied an infinity relationship. The waiting and the forgetting on that that maintains irreducible to what is expected and forgotten, will point towards that infinity movement that defies the teleological orderly time, being the “disaster” that that will radicalize this temporal problems.

Third part: the infinite demand of the unavowable community.

Meant to the goal of a further development of a way of thought of a community outside the notion of the ordinary, the matter of the community will be studied taking as a starting point the «Workless community» of Jean-Luc Nancy and Blanchot’s *Unavowable Community*. From these texts, we will work on how to establish a form of “relation without relation” in which death is involved and how the alleged contract economy is overwhelmed and is only possible from an always previous relation, an anteriority not located in time. A relationship that has to do with what interrupts the relationship, with the impossibility of an appropriation, with speech, with writing, with death.

3. Corpus and methodology.

In what concerns the texts used from Blanchot, the selection criteria meets the objectives assigned to each part of this research.

The diversity of Blanchot's writings - mostly articles, brief writings, fragmentary, fragmented, extending from literary criticism to political reflection passing through the development of a deep philosophical reflection, not forgetting the fiction novels and stories (*récits*) – never ceased to respond to a coherence that in some occasions Blanchot described as external to the author himself. Between one and the other we can hear the same echoes that will grant us the possibility to justify the recourse both to writings which shed light to very specific concerns - such as those that respond to specific political events - such as fiction writing. The latter, although they are signed under the supplementary irresponsibility of the writer, present a different landscape which however will allow us to achieve a greater depth in our reading.

From this it should follow that this thesis does not intend to be a global view of Blanchot's work, but a problematization of some specific themes that will emerge from the attention to certain aspects of his work. Given into account the impossibility to make a presentation of the operations performed by Blanchot as if they could be separated from the act of reading, in this thesis it will be found a follow-up of this operations through Blanchot texts. Following in this way the plot that sets the blanchotian text, we will meet the requirement of using a plural speech that challenges the closed and continuous form of the system. This diversity must account for a way of proceeding different from that of development or progressive thinking, being rather the form of modulation which could serve to describe the way of passage between the different concepts, tones, or themes that we propose to study. In the oscillating movement without rest and without a center that could serve as a reference to a system or where we could concentrate the meaning, this modulated speech will allow us to integrate other voices that will dinamize and pluralize the poliloquy already existent in Blanschot's work. So, in order to achieve a greater problematization of these aspects, Blanchot's thought will be put in relation with the reflection of other authors whose reading will offer a critical framework.

This critical framework – understanding critical framework not as a limit of reading but as a way to work on the text and over the margins of the text – will be inspired by the reflection and comments to Blanchot's work by Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe.

Regarding the first, his work on the aporetic field will contribute to highlight the logics operating in Blanchot's work. In relation to temporality, through death or literature, virtuality or simulation forms, the derridarian reflection problematizes the principles of presence, identification and time ordered in the function of a present or a teleological view.

Undermining the origin principle, a kind of ghostly logic reveals a disjunction in the presence itself that destabilizes the boundaries between the present and the absent, between the living and the dead, between life and death. "Among" these dualities the place - rather we should say the non-place - of the undecidable appears, where meaning is no longer certain or stable, calculable or measurable in its effects. In the texts of Blanchot, Derrida finds this form of suspense of sense as an incessant diversion of meaning. A sense that therefore is not intended to be not an ultimate sense (stationary), or a conclusive sense (closed). For these effects of meaning, the Derridian perspective will allow us to expand on the temporal modalities as well as it opens the field of reflection on the asymmetrical relationship and the infinite distance that makes possible the relationship. Here again appears the figure of a non-dialectizable "between" where the Blanchotian notion of waiting articulates with the form of a previous and endless duel as the impossibility of a neutralization of the otherness, thus opening to an incalculable future.

For the latter - sometimes referring to works that have been done conjunctly or in reference to individual works - their work will provide a vigilant attitude, since both point to the place of risk in which Blanchot's thinking lies: close to the myth, to the absolute, to a negative dialectic, in short, close to a thought that touches the extreme, but differs - in an operation that deserves great attention - when touching it.

4. Conclusions

In the three parts of this work, the departure question has been linked to the space of «the passivity of a time without present»¹, the time of an incessant “*désoeuvrement*”, one in which the writing does not tend other than to the absence of work according to the maxim: «Everything has to be erased, all will be erased. Writing takes place and has its place according to the infinite exigency of being erased»²; one of the political, in which the ego that refuses is erased attending to the exigency of a non-unified speech, always plural, that depriving the possibility of localizing the origin of that voice – as this voice is a voice without origin or which origin won’t be constituted other than to the responsibility of an inaudible voices-, keeps out of the reach of the means of the power and the affirmation of any other power; even that of the fragmentary and neutral writing in which the original indecision, the original disjunction always deferred by the other, is exposed; one, finally, of the community and friendship, a space without exchange where takes place, suspending and thanks to that suspension, the infinite relationship with the inaccessible. All this movements lead to the erasure of the subject and a change of time, a time where nothing is fulfilled, which opens to a time older than any time, a past unlinked to any present, as if it was always fulfilled but under whose threat – its imminence- al that comes doesn’t finally reach, opening in that way the time of what is yet to come.

¹ Blanchot, M., *L’Écriture du désastre*, op. cit., p. 29.

² Blanchot, M., *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 76

RESUMEN EN FRANCÉS

L'EXIGENCE D'UNE PAROLE PLURIELLE LITTÉRATURE, PENSÉE ET COMMUNAUTÉ DANS L'ŒUVRE DE MAURICE BLANCHOT

Cette thèse se présente comme une approche critique de l'œuvre de Maurice Blanchot en prenant comme point de départ l'affirmation de l'écriture comme expérience déstabilisatrice de l'ordre conceptuel légué par la tradition métaphysique. Cette hypothèse sera développée dans les trois parties qui composent l'étude – littérature, pensée et communauté - afin de la caractériser et d'établir l'exigence qui en découle.

L'œuvre de Maurice Blanchot montre le détour essentiel à toute parole: une parole détournée de celui qui parle ou écrit, et une parole détournée de la parole comme discours. C'est-à-dire, une parole qui arrête (à la fois en tant qu'arrêt suspensif et comme arrêt décisif) la présence et la référence ultime à l'unité. Ce détour nous permettra d'aborder l'espace de l'inappropriable – l'écriture, la mort - et de l'altérité – autrui- à partir duquel se dessinera l'exigence de penser ce qui met en rapport avec une absence essentielle de rapport. Ce «rapport sans rapport» est défini comme ce qui permettrait d'accueillir l'autre sans tomber dans le geste traditionnel qui repose sur la réduction de l'autre au même ou de l'hétérogène à l'homogène. Et cela grâce à une façon d'accueillir qui, face à l'inconnu, à l'étranger, à l'obscur, ne cherchera pas à dévoiler (mettre en lumière) selon la métaphore optique où voir est synonyme de connaître et de soumettre, mais à accueillir l'obscur dans son obscurité, dans le manque de rapport qui permet le mouvement infini d'un rapport à jamais inaccompli.

Nouvelle cartographie où la littérature, la philosophie, l'espace de la communauté, le politique et ses rapports sont tous affectés par cette mise en question du lieu et de l'avoir lieu. Une pensée qui entame aussi un profond entretien avec la philosophie et la littérature, avec les classiques et ses contemporaines, ainsi qu'avec les

générations postérieures parmi lesquels il faudrait souligner la pensée de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, philosophes qui ont joué un rôle fondamental dans notre approche de l'écriture de Maurice Blanchot.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación dividiremos la bibliografía del presente trabajo en obras de Maurice Blanchot y en obras críticas que versan sobre Maurice Blanchot o que nos han ayudado a la comprensión de su obra aunque no sea este autor el motivo concreto de su contenido. Respecto a las primeras, hemos tenido a bien subdividirlas dando cuenta, en primer lugar, de la totalidad de los libros publicados – incluyendo las traducciones y reediciones – para, posteriormente, indicar las obras que han sido citadas en nuestro trabajo. La bibliografía crítica está subdividida en bibliografía sobre Maurice Blanchot, bibliografía secundaria y diccionarios. Siempre que las obras hayan sido traducidas, salvo que se indique lo contrario, hemos citado la traducción; si no están traducidas, hemos optado por traducirlas nosotros. Para una bibliografía exhaustiva de todos los artículos publicados por Blanchot en periódicos y revistas, de los fragmentos narrativos, contribuciones a obras o manifiestos colectivos, prefacios, postfacios, correspondencia y entrevistas, con sus respectivas reediciones, remitimos a la bibliografía realizada y actualizada por Christophe Bident disponible en Espace Maurice Blanchot (www.blanchot.fr).

1. OBRAS DE MAURICE BLANCHOT.

1.1. Obras citadas de Maurice Blanchot:

- *Thomas l'Obscur*, primera versión, París, Gallimard, 1941 (reeditado en 2005).
- *Comment la littérature est-elle possible ?*, París, José Corti, 1942 (artículos reeditados en *Falsos Pasos* y en *Chroniques littéraires du Journal des débats*).
- *Aminadab*, París, Gallimard, 1942 (colección L'Imaginaire, n°501, 2004). [*Aminadab*, trad. de Jacqueline y Rafael Conte, Madrid, Alfaguara, 1981].
- *Faux Pas*, París, Gallimard, 1943. [*Falsos pasos*, trad. de Ana Aibar Guerra, Valencia, Pre-textos, 1977].
- *L'Arrêt de mort*, París, Gallimard, 1948 (colección L'Imaginaire, n°15, 1977). [*La sentencia de muerte*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002].

- *Le Très-Haut*, París, Gallimard, 1948 (colección L'Imaginaire, n°203, 1988).
- *La Part du feu*, París, Gallimard, 1949. [*La parte del fuego*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2007].
- *Lautréamont et Sade*, París, Minuit, 1949 (reeditada con prefacio en 1963). [*Lautréamont y Sade*, trad. de Enrique Lombrela Pallares, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990].
- *Thomas l'Obscur*, nueva versión, París, Gallimard, 1950 (colección L'Imaginaire, n°272, 1992). [*Thomas el oscuro*, nueva versión, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002].
- *Au moment voulu*, París, Gallimard, 1951 (colección L'Imaginaire, n°288, 1993). [*En el momento deseado*, trad. de Isabel Cuadrado, Madrid, Arena, 2004].
- *Celui qui ne m'accompagnait pas*, París, Gallimard, 1953 (colección L'Imaginaire, n°300, 1993). [*Aquel que no me acompaña*, trad. de Hugo Savino, Madrid, Arena, 2010].
- *L'Espace littéraire*, París, Gallimard, 1955 (colección Idées, 1968 ; Folio essais, n°89, 1988). [*El espacio literario*, trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992].
- *Le Dernier Homme*, París, Gallimard, 1957 (nueva versión, 1977; colección L'Imaginaire, n°283, 1992). [*El último hombre*, seguido de «Este mundo en que morimos» de Georges Bataille, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2001].
- *Le Livre à venir*, París, Gallimard, 1959 (colección Idées, 1971 ; Folio essais, n°48, 1986). [*El libro por venir*, trad. de Cristina de Peretti y Emilio Velasco, Madrid, Trotta, 2005].
- *L'Attente L'Oubli*, París, Gallimard, 1962 (collection L'Imaginaire, n°420, 2000). [*La espera el olvido*, trad. de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 2004]
- *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969. [*La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2008].
- *L'Amitié*, París, Gallimard, 1971. [*La amistad*, trad. de J. A. Doval Liz, Madrid, Trotta, 2007].
- *La Folie du jour*, Montpellier, Fata Morgana, 1973 (reeditado en París, Gallimard, 2002). [*La locura de la luz*, precedido de *El instante de mi muerte*, trad. Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2007].

- *Le Pas au-delà*, París, Gallimard, 1973 [*El paso (no) más allá*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994].
- *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980. [*La escritura del desastre*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990].
- *De Kafka à Kafka*, París, Gallimard, 1981 (colección Idées, nº453, 1982 ; Folio essais, nº245, 1994). [*De Kafka a Kafka*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991].
- *La Bête de Lascaux*, París, G.L.M., 1958 (reeditado en Montpellier, Fata Morgana, 1982; reeditado en *Une voix venue d'ailleurs*). [*La bestia de Lascaux*, seguido de *El último en hablar*, trad. de Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001 e incluido en *Una voz venida de otra parte*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2009].
- *Après coup*, precedido por *Le ressassement éternel*, París, Minuit, 1983 (este último editado previamente en *Le Ressassement éternel*, París, Minuit, 1951). [*Tiempo después*, precedido de *La eterna reiteración*, trad. de Rocío Martínez Ranedo, Madrid, Arena, 2003].
- *La Communauté inavouable*, París, Minuit, 1983. [*La comunidad inconfesable*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena libros, 2002].
- *Le Nom de Berlin*, Berlin, Merve, 1983 (edición bilingüe) (reeditado en *Écrits politiques 1953-1993*).
- *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986 (reeditado en *Une voix venue d'ailleurs*) [*Michel Foucault tal y como yo me lo imagino*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1988 e incluido en *Una voz venida de otra parte*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2009].
- *Le Dernier à parler*, Montpellier, Fata Morgana, 1986 (reeditado en *Une voix venue d'ailleurs*). [*El último en hablar*, precedido de *La bestia de Lascaux*, trad. de Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001 e incluido en e incluido en *Una voz venida de otra parte*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2009].
- *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruxelles, Complexe, 1986 (reeditado parcialmente en *Chroniques littéraires du Journal des débats*).
- *Joë Bousquet* (obra que reagrupa textos de Maurice Blanchot y Joë Bousquet), Montpellier, Fata Morgana, 1987.
- *Sur Lautréamont* (obra que reagrupa escritos de Maurice Blanchot – artículo recogido de *Lautréamont y Sade* -, Julien Gracq y J.-M. G. Le Clézio),

- Bruxelles, Complexe, 1987. [Recogido en *Lautréamont y Sade*, trad. de Enrique Lombrela Pallares, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990].
- *Une voix venue d'ailleurs : Sur les poèmes de Louis-René des Forêts*, Plombières-les-Dijon, Ulysse, Fin de Siècle, 1992 (reeditado en *Une voix venue d'ailleurs*). [Una voz venida de otra parte, seguido de *La bestia de Lascaux*, *El último en hablar* y *Michel Foucault tal como lo imagino*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2009].
 - *L'Instant de ma mort*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 (reeditado en París, Gallimard, 2002). [El instante de mi muerte, seguido de *La locura de la luz*, trad. Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2007].
 - *Les Intellectuels en question*, Fourbis, 1996 (reeditado en Tours, Farrago, 2000; recogido en *La condition critique*) [*Los intelectuales en cuestión*, trad. de Manuel Arranz, Madrid, Tecnos, 2003].
 - *Pour l'amitié*, París, Fourbis, 1996 (reeditado en Tours, Farrago, 2000; recogido en *La condition critique*).
 - *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, Tours, Farrago, 1999.
 - *Une voix venue d'ailleurs* [obra que reagrupa « Une voix venue d'ailleurs : Sur les poèmes de Louis-René des Forêts », « La Bête de Lascaux », « Le Dernier à parler », y « Michel Foucault tel que je l'imagine »], París, Gallimard, Folio essais, n°413, 2002. [Una voz venida de otra parte, seguido de «La bestia de Lascaux», «El último en hablar» y «Michel Foucault tal como lo imagino», trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2009].
 - *Chroniques littéraires du Journal des débats : avril 1941-août 1944*, textos escogidos y establecidos por Christophe Bident, París, Cahiers de la NRF, Gallimard, 2007 (obra que reúne todos los artículos aparecidos durante este periodo en el *Journal de débats* que no fueron recogidos en *Falsos pasos*).
 - *Écrits politiques 1953-1993*, textos escogidos y establecidos por Éric Hoppenot, Cahiers de la NRF, París, Gallimard, 2008.
 - *Lettres à Vadim Kozovoï*, edición establecida, presentada y anotada por Denis Aucouturier, seguida de «La Parole ascendante», Houilles, Manucius, 2009.
 - *La Condition critique: articles 1945-1998*, textos escogidos y establecidos por Christophe Bident, Cahiers de la NRF, París, Gallimard, 2010 (obra que recoge todos los artículos publicados en ese periodo que no fueron publicados anteriormente en libros).

- *Lettre-récit* de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984, en *Passión política* (con una presentación de Jean-Luc Nancy y una carta de Dionys Mascolo), París, Galilée, 2011.

1.2. Obras citadas de Maurice Blanchot:

- *Falsos pasos*, trad. de Ana Aibar Guerra, Valencia, Pre-textos, 1977.
- *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980. [*La escritura del desastre*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990 (obra consultada pero no citada)].
- *Michel Foucault tal y como yo me lo imagino*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1988.
- *Lautréamont y Sade*, trad. de Enrique Lombrela Pallares, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.
- *De Kafka a Kafka*, trad. Jorge Ferreira Santana, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991.
- *El espacio literario*, trad. de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992.
- *El paso (no) más allá*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994.
- *Pour l'amitié*, París, Fourbis, 1996.
- *La bestia de Lascaux*, seguido de *El último en hablar*, trad. de Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2001.
- *El último hombre*, seguido de «Este mundo en que morimos» de Georges Bataille, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2001.
- *La comunidad inconfesable*, seguido de *La comunidad afrontada* de Jean-Luc Nancy, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena libros, 2002.
- *La sentencia de muerte*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002.
- *Thomas el oscuro*, nueva versión, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2002.
- *Los intelectuales en cuestión*, trad. de Manuel Arranz, Madrid, Tecnos, 2003.
- *Tiempo después*, precedido de *La eterna reiteración*, trad. de Rocío Martínez Ranedo, Madrid, Arena, 2003.
- *En el momento deseado*, trad. de Isabel Cuadrado, Madrid, Arena, 2004.

- *La espera el olvido*, trad. de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 2004.
- *El libro por venir*, trad. de Cristina de Peretti y Emilio Velasco, Madrid, Trotta, 2005.
- *El instante de mi muerte*, seguido de *La locura de la luz*, trad. Alberto Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 2007.
- *Chroniques littéraires du Journal des débats : avril 1941-août 1944*, París, Gallimard, 2007.
- *La amistad*, trad. de J. A. Doval Liz, Madrid, Trotta, 2007.
- *La parte del fuego*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2007.
- *La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2008.
- *Écrits politiques 1953-1993*, París, Gallimard, 2008.
- *La Condition critique: articles 1945-1998*, París, Gallimard, 2010.
- *Lettre-récit*, en *Passión política*, París, Galilée, 2011.

2. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA.

2.1. Monográficos y números de revistas dedicadas a Maurice Blanchot.

Critique, nº229, *Maurice Blanchot*, París, Minuit, junio 1966.

L'Esprit créateur, XXIV, Nº 3, *Maurice Blanchot : l'éthique de la littérature*, L'Esprit créateur, Baton Rouge, Fall, 1984.

Exercices de la patience, nº 2, *Blanchot*, Obsidiane, invierno 1981.

Gramma, nº 3-4, *Lire Maurice Blanchot, I*, París, 1976.

Gramma, nº 5, *Lire Maurice Blanchot, II*, París, 1976.

Sub-Stance, nº 14, *Flying White. The Writings of Maurice Blanchot*, Wisconsin, Universidad de Madison, 1976.

Lignes nº 11, *Maurice Blanchot*, Séguier, septiembre 1990.

Urogallo, nº 78, *Cuadernos Maurice Blanchot*, Madrid, noviembre 1992.

Nuova Corrente, nº 95, *Blanchot*, París, enero-junio 1995.

L'Oeil-de-boeuf, nº 14-15, *Maurice Blanchot*, París, segundo trimestre 1998.

Relentir Travaux, nº 7, *Maurice Blanchot*, París, invierno 1997.

Revue des sciences humaines, *Maurice Blanchot*, Lille, septiembre 1998.

Anthropos, nº 192-193, *Maurice Blanchot, la escritura del silencio*, Barcelona, 2001.

Archipiélago, n° 49, *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Barcelona, noviembre-diciembre 2001.

Magazine Littéraire, n° 424, *L'énigme Blanchot. L'écrivain de la solitude essentielle*, París, octubre 2003.

Les Lettres romanes (hors série), *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, estudios reunidos y presentados por Arthur Cools, Nausicaa Dewez, Christophe Halsberghe y Michel Lisse, Louvain-la-Neuve, 2005.

Revue Europe, n° 940-941, *Maurice Blanchot*, París, agosto-septiembre 2007.

2.2. Obras citadas o consultadas dedicadas en su totalidad o en parte a la obra de Maurice Blanchot:

AA.VV., *Maurice Blanchot. Récits critiques*, bajo la dirección de Christophe Bident y Pierre Vidal, Tours, Farrago, 2003.

- *L'œuvre du féminin dans l'écriture de Maurice Blanchot*, bajo la dirección de Éric Hoppenot, Grignan, Complicités, 2004.
- *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2006.
- *Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot, penser la différence*, bajo la dirección de Éric Hoppenot y Alain Milon, París, Presses universitaires de Paris ouest, 2007.
- *Maurice Blanchot, de proche en proche*, dirigido por Éric Hoppenot y coordinado por Daiana Manoury, París, Complicités, 2008.
- *Blanchot dans son siècle*, Parangon, 2009.

AVILÉS, Juan Gregorio, « La maladie inavouable », *L'œuvre du féminin dans l'écriture de Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2004.

BARTHES, R., *Lo Neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Patricia Willson, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

BATAILLE, Georges, «Este mundo en que morimos», en *El último hombre* de Maurice Blanchot, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2001.

BIDENT, Christophe., *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.

- «L'anniversaire – la chance», *Revue des sciences humaines*, n° 253, enero-marzo 1999.

- «Para un pensamiento de lo biográfico», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, nº 49, 2001.
- «Reconaitre la mort», en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Revue Lettres Romaines, 2005 (hors série).
- *Reconocimientos. Antelme, Blanchot, Deleuze*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2006.
- «De petits événements de lecture», en *Maurice Blanchot*, Revue Europe, nº 940-941, agosto-septiembre 2007.

COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París, Gallimard, 1986.

- «Du don à la visitation», *Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses Universitaires de Paris X, 2007, pp. 19-31.

CONTE, Rafael, «La literatura como expiación», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, nº 49, 2001.

COOLS, Arthur, «D'une scène «primitive» à l'autre. L'écriture et la question de la singularité chez Maurice Blanchot», en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Revue Lettres Romaines, 2005 (hors série).

DERRIDA, Jacques, *Parages*, París, Galilée, 1986.

- *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998.
- *Espectros de Marx*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- «Política y perdón. Entrevista a Jacques Derrida», en *Cultura política y perdón*, editado por Adolfo Chaparro, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.
- «Á Maurice Blanchot», *Chaque fois unique, la fin du monde*, París, Galilée, 2003.

FOUCAULT, Michel, *El pensamiento del afuera*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1988.

- «Relato de la memoria sin recuerdo. Selección de textos sobre Blanchot», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, nº 49, 2001.

HILL, Leslie, *Blanchot, Extreme Contemporary*, Londres, Routledge, 1997.

- «De seuil en seuil» en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Revue Lettres Romaines, 2005 (hors série).
- «Le tournant du fragmentaire», en *Maurice Blanchot*, Revue Europe, n° 940-941, agosto-septiembre 2007.
- «Qu'appelle-t-on "désastre"?», en *Blanchot dans son siècle*, Lyon, Parangon/Vs, 2009.
- «Les actes du jour», en Espace Maurice Blanchot, www.blanchot.fr.

HOLLAND, Michel, «Accuser le coup», en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Revue Lettres romanes, 2005 (hors série).

HOPPENOT, Éric, «À elle, je dis éternellement: «Viens». L'Appel du Féminin», *L'œuvre du féminin dans l'écriture de Maurice Blanchot*, Complicités, 2004.

- «Blanchot et l'écriture fragmentaire. «Le temps de l'absence du temps», en *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, 2006.
- «Presence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», en *Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses Universitaires de Paris X, 2007.

JACQUEMOND, Olivier, *Le juste nom de l'amitié. Pour une amitié sans visage*, Clamecy, Lignes, 2011.

KLOSSOWSKI Pierre, *Un tan funesto deseo*, trad. Julián Manuel Fava y Lucía Ana Belloro, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, con NANCY, Jean-Luc, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

- con NANCY, Jean-Luc, «Noli me frangere», en Revue Europe, n° 973 dedicado a Philippe Lacoue-Labarthe, mayo 2010.
- *Agonie terminée, agonie interminable*, Paris, Galilée, 2011.

LAMNAOUI, Slimane, «Le temps du "Toujours déjà" dans l'œuvre de Blanchot», en *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, 2006.

LAPORTE, Roger, *Maurice Blanchot ; l'ancien, l'effroyablement ancien*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

- «"Tout doit s'effacer. Tout s'effacera"», en Revue Lignes, n° 11, septembre 1990.
- «Leer a Maurice Blanchot», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, n° 49, 2001.

LECARME, Jacques, «Demeure la question de l'autobiographie», en *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, trad. de José M. Cuesta Abad, Madrid, Trotta, 2000.

LIMET, Yun Sun, *Maurice Blanchot critique*, Paris, La Différance, 2010.

LISSE, Michel, «Écrire «après Auschwitz» ? Maurice Blanchot et les camps de la mort», en *La littérature des camps: la quête d'une parole juste, entre silence et bavardage*, Louvain-la-Neuve, Revue Les Lettres romanes (hors série), 1995.

- *L'Expérience de la lecture. 2. Le glissement*, Paris, Galilée, 2001.
- «Maurice Blanchot, Jacques Derrida : lectures croisées», en *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Revue Lettres Romaines (hors série), 2005.
- «“Viens-Me voici” : Derrida entre Blanchot et Lévinas », en *Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses Universitaires de Paris X, 2007.
- «Le paradoxe du fragment», por publicar.

MADAULE, Pierre, *Une tâche sérieuse?*, Paris, Gallimard, 1973.

MAURIAC, François, *Bloc-notes II 1958-1960*, Paris, Seuil, 1993.

MEHLMAN, Jeffrey, *Legs de l'antisémitisme en France*, Paris, Denoël, 1984.

MESCHONNIC, Henry, *Pour la poétique : poésie sans réponse*, Paris, Gallimard, 1978.

MESNARD, Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 1996.

MICHAUD, Ginette, *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Galilée, 2006.

- «Singbarer Rest- Celan, Blanchot, Derrida», en *Maurice Blanchot*, Revue Europe, n° 940-941, agosto-septiembre 2007.

MICHEL, Chantal, *Maurice Blanchot et le déplacement d'Orphée*, Saint-Genouph, Nizet, 1997.

MILON, Alain, «La fabrication de l'écriture à l'épreuve du temps», en *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, 2006.

NANCY, Jean-Luc, «Compañía de Blanchot», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, n° 49, 2001.

- *La comunidad afrontada*, en *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena libros, 2002.

- «Fin du colloque», en *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago y Léo Sheer, 2003.
- «Jean-Luc Nancy: penser l'excédence de l'art», en *Revue Spirale* (Montreal), n°207, 2006.
- «Un commencement», en *L'«Allégorie»* de Philippe Lacoue-Labarthe, París, Galilée, 2006.
- *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, trad. de Guadalupe Lucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011.

PARDO, José Luis, «La sociedad inconfesable. Ensayo sobre la falta de comunidad», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, n° 49, 2001.

PAULHAN, Jean, «Langage II/ Le Don de langues», en *Obras completas*, tomo III, París, Cercle du livre précieux, 1966.

PRÉLI, Georges, *La force du dehors*, Fontenay-sous-Bois, Encres, 1977.

RAMPEREZ, Fernando, *A destiempo. Sobre Proust, filosofía, literatura y otros relatos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

RIERA, Gabriel, «Intrigue : Au moment voulu comme une épreuve du temps (Blanchot, Nietzsche et Heidegger)», en *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, París, Complicités, 2006.

ROGRIGUEZ MARCIEL, Cristina, «Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», en *Revista Escritura e imagen*, Vol. 8, 2012.

ROODEN, Aukje (Van), «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito», en *Pensar la comunidad*, Revista Pléyade, Vol. IV, n°1, enero-junio 2011.

RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Vigo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Vigo, 1999.

- «Destruir, dijo», en *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, Revista Archipiélago, n° 49, 2001.

SURYA, Michel, «Présentation du projet de "Revue Internationale"», en *Revue Lignes*, n° 11, septembre 1990.

TODOROV, Tzvetan, *Critique de la critique*, París, Seuil, 1984.

ZARADER, Marlène, *L'Être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.

2.3. Otras obras citadas o consultadas:

ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

- *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- *Poética*, trad. de Alicia Villar Lecumberri, Madrid, Alianza, 2004.

BARTHES, Roland, *Oeuvres Complètes*, Tomo V, París, Seuil, 2002.

BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1970-1988.

- *La experiencia interior* seguida de *Método de meditación* y *Post-scriptum 1953*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1973.
- *El culpable*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1981.
- *La parte maldita*, trad. de Francisco Muñoz Escalona, Barcelona, Icaria, 1987.
- *Lo que entiendo por soberanía*, trad. de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Escritos sobre Hegel*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.
- *Madame Edwarda* seguido de *El muerto*, trad. de Antonio Escohotado, Barcelona, Turquets, 2009.

CHAR, René, *Recherche de la base et du sommet*, París, Gallimard, 1971.

- *La palabra en archipiélago*, trad. de Jorge Riechmann, Madrid, Hiperión, 1986.

DE MAN, Paul, «La autobiografía como desfiguración», *Suplemento Anthropos*, nº29, 1991.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.

- *La lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989.

DEPRÉ, Olivier, «Éclairages nouveaux sur «Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand», en *Revue philosophique de Louvain*, 1990, nº 88.

DERRIDA, Jacques, *La diseminación*, trad. de José María Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975.

- *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Points de suspension*, París, Galilée, 1992.
- *Dar (el) tiempo*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Mal de archivo*, trad. de Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.
- *Aporías – esperarse (en) los «límites de la verdad»*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.

- *Palabra. Instantáneas filosóficas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trota, 2001.
 - *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona Paidós, 2006.
 - *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. de Ana María Palos, México D.F., Siglo XXI, 2006.
 - *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 2008.
 - «Cette étrange institution qu'on appelle la littérature», en *Derrida d'ici, Derrida de là*, París, Galilée, 2009.
 - «¿Cómo no temblar?», trad. de Esther Cohen, revista Acta poética 30-2, otoño, 2009.
 - *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- DURAS, Marguerite, *La enfermedad de la muerte*, trad. de José M. G. Holgera, Barcelona, Turquets, 1984.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México D.F., Siglo XXI, 1991.
- «¿Qué es un autor?», en Revista Creación, nº 9, 1993.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, Volumen XIII, *Tótem y tabú* y otras obras (1913-1914), tr. José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, 2005.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wescleslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
- *Lecciones sobre la estética*, trad. de Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.
- *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2005.
 - *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010.
- KAFKA, Franz, *Diarios (1910-1913)*, trad. de Felieu Formosa, Barcelona, Lumen, 1975.
- *Obras completas*, trad. de Joan Bosh Estrada (et al.), Barcelona, Teorema, 1983.
- KANT, Immanuel, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. de Jiménez Moreno, Madrid, Alianza, 1990.

- *Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
 - *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1998.
- KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007.
- *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid, Alianza, 2007.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, París, Gallimard, 1947.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, con NANCY, Jean-Luc, «Le «retrait» du politique», en *Le retrait du politique*, París, Galilée, 1983.
- con NANCY, Jean-Luc, *El mito nazi*, trad. de Juan Carlos Moreno Rom, Barcelona, Anthropos, 2002.
 - *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*, trad. de Miguel Lancho, Madrid, Arena, 2002.
- LEJEUNE, Philippe, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, trad. de Ana Torrent, Madrid, Megazul-Endymion, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, trad. de José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.
 - *De la existencia al existente*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006.
- MALLARMÉ, Stéphane, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard (La Pléiade), 1945.
- MASCOLO, Dionys, *En torno a un esfuerzo de memoria. Sobre una carta de Robert Antelme*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2005.
- NANCY, Jean-Luc, *La comparution*, París, Christian Bourgois, 1991.
- *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996.
 - *La comunidad inoperante*, trad., Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago de Chile, Arcis, 2000.
 - *L'«il y a» du rapport sexuel*, París, Galilée, 2001.
 - *La verdad de la democracia*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
 - *La partición de las voces*, trad. de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla, Madrid, Avarigani, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Obra selecta*, trad. de Germán Cano, Madrid, Gredos, 2009.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, trad. de Mario Parajón, Madrid, Cátedra, 1998.

- PAULHAN, J., *Las flores de Tarbes o el terror en las letras*, trad. de Juan José Álvarez Galán, Madrid, Arena, 2005.
- PERETTI, Cristina (de), *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- SANTOS GUERRERO, Julián, *Círculos viciosos: en torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Imaginaire*, París, Gallimard, 1940.
- SIRINELLI, Jean-François, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, París, Fayard, 1990.
- SURYA, Michel, *Georges Bataille. La mort a l'oeuvre*, París, Garamont, 1987.

2.4. Dictionarios.

Diccionario de la Real Academia de la lengua española.

Diccionario de uso del español - María Moliner.

Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico - Joan Coromines.

Diccionario filosófico de Ferrater Mora.

Dictionnaire de la langue française - Littré.

Dictionnaire de la langue française - Le petit Robert.

Trésor de la langue française informatisé disponible en la web en Centre national de ressources textuelles et lexicales.

Grand dictionnaire Larousse français-espagnol, espagnol-français.